A. gr. b. 2736

(Plato)
Schaarschmidt

<36635049960016

<36635049960016

Bayer. Staatsbibliothek

DIE SAMMLUNG

DER

PLATONISCHEN SCHRIFTEN

ZUR SCHEIDUNG

DER ECHTEN VON DEN UNECHTEN

UNTERSUCHT

VON

C. SCHAARSCHMIDT.

BONN,

BEI ADOLPH MARCUS.

1866.

Bayerische Staatsbibliothek München

126 - Gg

BIBLIOTHECA
Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung S. 1—14

Cap. I. Historische Uebersicht der bemerkenswerthesten Ansichten über Echtheit, Zeitfolge und Zweck der plat. Schriften 15—60

Tennemann 15. Schleiermacher 16. Ast 23. Socher 25. Stallbaum 28. Ritter 29. Hermann 30. Brandis 38. Zeller 39. Schwegler 41. Steinhart 42. Susemihl 43. Suckow 44. Munk 47. Bonitz 49. Ueberweg 51. v. Stein 56.

Cap. II. Untersuchung der antiken Nachrichten über Plato's Schriftstellerei im Allgemeinen . 61—81

Unsicherheit der biographischen Tradition über Plato 61. Unechtheit der sog. plat. Briefe (Karsten) 63. Angeblicher Megarismus Plato's 66. Bekanntschaft mit der pythag. Lehre 68. Gründung der Schule 70. Nachrichten über Lysis, Phaedrus, Leges 72. Notizen des Aristoteles über Plato's frühe Bekanntschaft mit dem Herakliteismus und die späte Abfassung der Leges 79.

Cap. III. Untersuchung der antiken Zeugnisse für die Echtheit der einzelnen plat. Schriften, insbesondere der Zeugnisse des Aristoteles . . 82—112

Anfängliche Bildung des Corpus der platonischen Schriften 82. Unterschiebungen unechter Dialoge 84. Die Anordnung der Dialoge durch Aristophanes von Byzanz 87. Frühere Untersuchung der aristotelischen Zeugnisse 91. Grundsätze bei der Beurtheilung dieser Zeugnisse 93. Aufzählung der bezeugten echten Schriften 94. Unbezeugtheit des Philebus, Sophista, Politikus 95. Der Apologie und des Menexenus 106. Des Euthydem, Lysis und Laches 110.

Cap. IV. Darlegung des Maasstabes für die Echtheit platonischer Schriften, insbesondere der litterarischen Zwecke Plato's, nebst der sich daraus ergebenden Classification aller ihm zugeschriebenen Werke S. 113—159

Der aus den von Aristoteles bezeugten Schriften zu entnehmende Maasstab für die Echtheit 113. Ueber Plato's schriftstellerische Motive. Beurtheilung früherer Ansichten 119. Plato's eigene Erklärungen über das Wesen seiner Schriftstellerei 130. Der Ursprung derselben erläutert aus der philos. Weltanschauung Plato's 138 und aus seiner historischen Stellung 140. Charakter der philos. Dramatik Plato's im Gegensatz zur Darstellungsweise in den unechten Dialogen 144. Echtheit der weniger bezeugten Dialoge Protagoras und Gorgias 155. Bemerkung über den Kritiasdialog 158.

Cap. V. Untersuchung der Echtheit der Dialoge Parmenides, Sophista, Politikus, Kratylus, Philebus, Euthydemus und Meno 160—372

Allgemeine Charakteristik dieser Dialoge 160. Unechtheit des Parmenides behauptet, bestritten und von Ueberweg nachgewiesen 164. Weitere Gründe der Unechtheit 177. Unechtheit des Sophista und Politikus nachgewiesen und gegen Einwürfe aufrechterhalten 181. Athetese des Kratylus 245. Bemerkungen über Benfey's Auffassung dieses Dialogs 271. Die Echtheit des Philebus durch Aristoteles nicht bezeugt 277. Unechtheit des Philebus erwiesen 282. Des Euthydemus 326 und Meno 342.

Cap. VI. Untersuchung der Echtheit der meist für echt gehaltenen kleineren Schriften: Apologie, Krito, Hippias der Kl., Euthyphro, Lysis, Laches, Charmides 373—432

Ueber die Hypothesen, die Echtheit der kleineren Gespräche aufrechtzuerhalten 373. Die Gründe für und wider die Echtheit der Apologie, welche keine sichere Entscheidung zulassen 376. Bemerkung über Krito 380. Athetese des kleineren Hippias 382. Des Euthyphro 390. Des Lysis und Laches 396. Des Charmides 415.

EINLEITUNG.

Die in der neuesten Zeit so stark angewachsene Litteratur über Plato's Schriften und Philosophie durch ein neues Buch zu vermehren, mag beinahe vermessen scheinen: wenn man indessen erwägt, dass trotz der fleissigen Bearbeitung des Gegenstandes weder über die Frage nach der Echtheit und Chronologie der platonischen Werke, noch über die nach Geist und Gehalt der platonischen Philosophie ein recht genügendes Resultat erzielt worden ist, so wird der hier unternommene Versuch, wenigstens über den ersten der genannten Punkte zu einem möglichst definitiven Abschluss zu gelangen, hoffentlich als nicht überflüssig betrachtet werden. Leuchtet es doch von selbst ein, dass sowohl über die zeitliche Abfolge der Schriften Plato's als über die Entwicklungsgeschichte des Philosophen selbst und den eigentlichen Sinn seiner Lehren ein volles Verständniss erst gewonnen werden kann, nachdem festgestellt ist, welche von den in den Complex seiner Werke aufgenommenen Schriften ihm selbst und welche davon andern Autoren zugehören; wie wenig diess aber bisher festgestellt sei, weiss ein Jeder, der sich auf diesem Felde der Forschung umgesehen hat. Nun lässt sich gleichwohl erwarten, dass es grade bei einem Schriftsteller wie Plato gelingen werde, die echten Kinder seines Geistes als solche zu erkennen und von Bastardproducten zu sondern, da seine hohe Originalität, welcher die Gründung einer durchaus eigenthümlichen Speculation und einer ganz neuen Litteraturgattung verdankt wird, den Stempel ihres Wesens jenen aufzuprägen nicht verfehlt haben wird. Es muss nur endlich die Autorität einer unglaubwürdigen Tradition, welche dem Philosophen eine Reihe fremder Schriften seit Alters untergeschoben hat, bei Seite gesetzt und nunmehr diejenige Methode der Untersu-

chung eingeschlagen werden, welche durch den Scharfsinn bedeutender Forscher schon längst als zweckdienlich erkannt und bezeichnet, noch immer nicht durchgreifend genug gehandhabt worden ist, so sehr auch die Vernunft der Sache selbst darauf hinzudrängen schien und in der That in mehr als einem Punkte darauf hingedrängt hat.

Bei dem Unternehmen, alle Schriften, welche mit Einstimmigkeit oder doch von einer ganz überwiegenden Majorität der Alterthumsforscher Plato zugeschrieben werden, auf ihre Echtheit oder Unechtheit eingehend zu prüfen, kommt es zunächst darauf an, möglichst behutsam in der Benutzung derjenigen Nachrichten zu Werke zu gehen, welche über des Philosophen Leben und Schriften aus dem Alterthum zu uns gelangt, den Neueren mehr oder weniger Anhaltspunkte ihrer Behauptungen und Ausführungen geworden sind. Nun lässt eine vorurtheilslose Kritik der Notizen alter Biographen und Litterarhistoriker über Plato keinen Zweifel daran zurück, dass diese Nachrichten, sofern sie zweifelhaften oder unlautern Ursprungs sind (und diess sind sie fast durchaus) als unglaubwürdig angesehen und darum ausser Rechnung gestellt werden müssen; daher denn auch diejenigen Hypothesen neuerer Forscher, welche darauf gebaut worden sind, kein Vertrauen verdienen. Allerdings scheint man sich auf diese Weise einer Stütze zu berauben, doch ist diese nur eine solche, die eben nicht zu stützen vermag und über den litterarischen Befund der platonischen Sammlung, statt aufzuklären, nur in Irrthümer verwickelt. Andrerseits bietet sich als ein äusseres, objectives Kriterium von unschätzbarem Werthe für die Echtheit platonischer Schriften das Zeugniss des Aristoteles, welches nur richtig erwogen sein will, um wenigstens den wichtigsten Theil jener Werke sicher zu stellen. Aristoteles hat seines grossen Vorgängers Dialoge vielfach benutzt und mehrfach citirt: er ist der beste Gewährsmann für die Echtheit dessen, was er als platonisch nennt oder bespricht. Man muss nur, indem man die aristotelischen Schriften zur Bezeugung der platonischen anruft, dabei prüfen, ob diejenigen Bücher und diejenigen Stellen daraus, in denen solche Citate vorkommen, wirklich von Aristoteles herrühren und nicht spätern Ursprungs sind, weil natürlicher Weise sonst dergleichen Anführungen keine

Autorität für uns beanspruchen können. Ferner wird man sich aber auch hüten müssen, manche Aeusserungen des Aristoteles in unzweifelhaft echten Werken sogleich als Citate platonischer Stellen zu fassen und zu verwerthen, wenn sie, ohne Plato zu nennen, Beziehungen zu Schriften haben, die Plato zugeschrieben werden, oder wenn sie Plato nennen, ohne dass von vorn herein feststeht, auf welche platonische Schrift sie sich beziehen. Denn es lässt sich sehr wohl denken, dass die Verfasser pseudoplatonischer Dialoge, sofern sie Aristoteles' Schriften kannten, die über Plato darin vorkommenden Aeusserungen oder auch Lehrsätze des Stagiriten selbst in ihre Arbeiten verwebten, vielleicht gar zum Thema derselben wählten, so dass dadurch leicht der Schein erweckt wird, Aristoteles citire aus solchen dem Plato fälschlich beigelegten Schriften, während in der That das umgekehrte Verhältniss obwaltet. Ohne die Berücksichtigung des einen wie des andern dieser Punkte, welche frühere Untersucher nicht immer gehörig im Auge behalten oder wohl auch ganz vernachlässigt haben, ist man der bösen Alternative ausgesetzt, das hochwichtige Zeugniss des Aristoteles entweder als bedeutungslos ganz fallen lassen, oder zur Herstellung irriger Voraussetzungen missbrauchen zu müssen. Im erstern Falle beraubt man sich jedweder objectiver Gewähr der Echtheit platonischer Schriften; im letzteren Falle wird man gezwungen, mehrere Schriften als platonische gelten zu lassen, welche nicht nur nicht von Aristoteles bezeugt, sondern im Gegentheil wegen ihrer Benutzung des Aristoteles als Plato untergeschoben zu betrachten sind. Zwischen diesem Zuviel und jenem Zuwenig hält die richtige Verwerthung des aristotelischen Zeugnisses die grade Mitte, indem sie in den Stand setzt, die Echtheit der wichtigsten, wo nicht aller platonischen Dialoge auf unzweifelhafte Art auszumachen.

Nachdem diess geschehen ist, hat man aber ferner für die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der übrigen, von Aristoteles nicht bezeugten Schriften der platonischen Sammlung eben aus jenen bezeugten Schriften wiederum ein inneres Kriterium zu holen, das verschiedene Momente in sich begreifend, über jenen durch keine äussere Autorität von Belang gesicherten Theil der Sammlung die Entschei-

dung herbeiführt. Zunächst lässt sich grade aus unzweifelhaft echten Schriften Plato's die sehr bedeutungsvolle Frage nach dem Zweck oder den Motiven der so eigenthümlichen Schriftstellerei des Philosophen beantworten und dadurch ein allgemeiner Massstab gewinnen welcher Productionen wir uns überhaupt von ihm zu versehen haben. Und in näherer, gleichsam praktischer Anwendung des so erhaltenen theoretischen Aufschlusses ergiebt sich ferner durch die Betrachtung der Art und Weise, wie Plato in seinen als echt bezeugten Werken solchen von ihm gehegten litterarischen Plänen nachzukommen verstand, ein Einblick in die Kunst seiner Composition und Darstellung; welche Erwägung um so gewichtiger ist, je grössere Aufmerksamkeit grade das künstlerische Moment in den platonischen Werken verdient. Wie Aristoteles alsdann in der kritischen Verarbeitung der philosophischen Lehren seines grossen Lehrers nicht verfehlt, dessen wichtigste Schriften grade nach Massgabe ihres Inhalts anzuführen und dadurch für uns mehr zu bezeugen, als durch ein flüchtiges Citat geschehen kann, welches am Ende auf einen späteren Glossator zurückgeführt werden mag, so wird in der aus den bezeugten echten Schriften gewonnenen Kenntniss des wahren Gehalts und Sinns der platonischen Lehre uns eine weitere Handhabe geboten, um damit als mit einem kritischen Mittel über die Authenticität oder Nichtauthenticität der unbezeugten Werke zu entscheiden. Die von Aristoteles bewährten Schriften geben uns — und sie allein — das wahrhafte, sprechende Bild der Philosophie des grossen Sokratikers; wo sich nun in unbezeugten Dialogen der Sammlung principielle Abweichungen von dessen aus den echten Werken erkannter Denkweise darbieten, werden wir auf Unterschiebung zu schliessen haben. Sollte endlich wohl den Verfassern pseudoplatonischer Gespräche die Nachahmung so vieler Besonderheiten des Stils und der Ausdrucksweise, welche sich an den echten Werken beobachten lassen, dergestalt gelungen sein, dass sie einer vorurtheilsfreien Betrachtung gänzlich entgienge? Gewiss muss den stilistischen Modificationen, welche der Gegenstand und das Lebensalter des Autors bedingen, Rechnung getragen werden; dass aber ein schöpferischer Geist, wie Plato, sich selbst so weit ungetreu geworden sein sollte, um vom Glanz der

lautersten attischen Rede zu unklarer, hier gedunsener, dort schülerhaft dürrer Phraseologie, ja zu Denkfehlern und Abgeschmacktheiten herabzusinken, wird nur dem Trotz eines traditionsgläubigen Pseudoconservativismus möglich erscheinen.

Hat man sich die Mühe nicht verdriessen lassen, an der Hand des aus den als echt bezeugten Werken gewonnenen Kanons alle die andern Schriften der platonischen Sammlung eingehend zu prüfen, welche dem Philosophen zugeschrieben zu werden pflegen, so ergiebt sich das anfangs überraschende Resultat, dass im Ganzen genommen nur neun Dialoge als unzweifelhaft echt betrachtet werden dürfen, nämlich Phaedrus, Protagoras, Gastmal, Gorgias, Republik und Timaeus, Theaetet, Phaedo, Gesetze; dass die allermeisten übrigen, darunter Sophista, Politikus und Kratylus, Parmenides und Philebus, nach Form und Inhalt Plato's unwürdig, als Producte von Nachahmern und Fälschern gelten müssen; einige sehr wenige endlich, wie namentlich die Apologie, zweifelhaften Ursprungs sind. Es ist bei dieser Entscheidung, welche durchzuführen und zu rechtfertigen das vorliegende Buch bestimmt ist, als etwas sehr Besonderes hervorzuheben, dass während die erstgenannten neun Dialoge alle mehr oder weniger von Aristoteles benutzt und bezeugt sind, von allen den übrigen Plato zugeschriebenen Werken in echten Schriften des Aristoteles nur noch zwei Dialoge unter ihrem Titel, nicht etwa mit Plato's Namen, angeführt werden und zwar in einer Weise, welche wohl darauf schliessen lässt, dass Aristoteles seinen Lehrer nicht für deren Verfasser hielt. Wenn in den übrigen angeblich platonischen, in Wahrheit aber pseudoplatonischen Gesprächen sich Beziehungen zu Stellen aristotelischer Bücher finden, können diese daher immer als Benutzung des Stagiriten durch die Verfasser jener Dialoge erklärt werden, aber nicht umgekehrt brauchen die betreffenden Stellen des Aristoteles als Anführung platonischer Stellen zu gelten. Es kann ferner leicht geschehen sein, dass Aristoteles aus einer echten platonischen Schrift Etwas in seiner Weise und mit seinen Worten referirte, was dem Verfasser eines pseudoplatonischen Dialogs dann wiederum zu einem wörtlichen Citat oder zu einer wörtlichen Benutzung

des Aristoteles Veranlassung bot: in solchen Fällen bildet der Stagirit den Vermittler zwischen dem wahren Plato und dessen Nachahmern, nicht aber darf er dazu gemissbraucht werden, Letztere mit Ersterem zu identificiren.

Während die echten Dialoge Plato's Meisterwerke sind, deren Verfasser in allen Stücken als ein Autor ersten Ranges erscheint, deren dramatische Kunst mit der eines Sophokles und Aristophanes den Vergleich aushält, die durch die Originalität ihres philosophischen und politischen Inhalts ganz einzig dastehen, weist sich die Unechtheit der sämmtlichen pseudoplatonischen Gespräche durch die Unfähigkeit ihrer Verfasser aus, sich in dramatischer und mimischer Kunst Plato auch nur anzunähern, sowie durch den Mangel selbständiger Speculation und productiven Denkens, welches durch die (oft sogar missverstehende) Benutzung des in echten Dialogen schon Dagewesenen ersetzt und verdeckt werden muss. Die Kluft zwischen den beiden Bestandtheilen der platonischen Sammlung ist somit ausserordentlich gross, daher wohl nachweislich und für Unbefangene, die kein Interesse haben, das bisherige Wirrsal fortzusetzen, sicherlich nicht schwer zu erkennen. Zwar ist das Bemühen der durch die falsche Tradition der Echtheit verführten Interpreten von Alters her bis auf unsere Zeit dahin gerichtet gewesen, jene gewaltige Kluft zwischen Plato und seinen litterarischen Epigonen zu überbrücken, und man hat sich zu diesem Ende nicht gescheut, selbst einen Aristoteles falscher Darstellung platonischer Lehren zu bezichtigen, aber wie wenig diess gelingen kann, geht schon aus den zuweilen gewaltigen Differenzen in der Auffassung conciliatorischer Erklärer sattsam hervor. Bei dem Streben, die unechten Schriften, indem man sie für echte hält, mit den wirklich echten in Uebereinstimmung zu bringen, geht es eben nicht ohne abenteuerliche Hypothesen, Gewaltsamkeiten und Gedankensprünge ab, welche dem subjectiven Belieben einen weiten Spielraum eröffnen, und besonders behufs der Herstellung einer chronologischen Ordnung der platonischen Schriften in die üble Lage bringen, die unechten Werke, die man nicht ganz aus dem Kreise des Platonischen verweisen mag, wenigstens hin und her zu werfen. Damit es möglich erscheine, dass derselbe Mann, dessen geniale Speculation und

Dramatik uns im Protagoras, Gastmal, Theaetet, aber nicht minder auch im Phaedo, Gorgias und der Republik, ja in allen seinen echten Werken entzückt, zu so unvollkommenen Producten, wie doch die meisten andern Stücke der Sammlung sind, herabgekommen sei, dass sich einer der grössten und geschmackvollsten Denker aller Zeiten solcher Fehler gegen Composition und Logik schuldig gemacht habe, wie auch die grösseren unechten Gespräche z. B. Meno, Kratylus, Sophist, Philebus zeigen, stellt man jugendliche Unreife und Altersschwäche, schädliche äussere Einflüsse und böse Stimmungen als Erklärungsmittel auf, ohne zu bedenken, dass Jugend und Greisenalter Plato's nachweislich Werke grosser Vollendung und tiefen Gehaltes hervorgebracht haben, fremde Einflüsse aber oder schlimme Lebensschicksale, von denen wir jedoch bei Plato schlechterdings nichts Authentisches wissen, einen bedeutenden Menschen nimmermehr dazu bringen werden, sein eigenes Selbst litterarisch zu verleugnen. Nach Abscheidung der unechten Schriften erhalten wir dagegen ein in jeder Hinsicht geläutertes, darum klares und wahres Bild Plato's als Schriftstellers und Philosophen; und damit zugleich das Mittel wirksamen Protestes gegen die harten Urtheile, welchen er in alter und neuer Zeit eben auf Grund der Vermischung der echten und unechten Bestandtheile der ihm zugeschriebenen Sammlung ausgesetzt gewesen ist. Wir werden damit aber ferner auch seine geistige Entwicklung und die chronologische Abfolge seiner Schriften viel deutlicher zu erkennen vermögen, als bisher der Fall war. Diese Frage nämlich nach der zeitlichen Abfolge der platonischen Arbeiten war nicht richtig zu beantworten, so lange so viel Unechtes mit in Rechnung gezogen, so zu sagen mit in den Kauf genommen werden musste: ihre Beantwortung, die in wesentlichen Punkten nunmehr anders ausfällt, als bisher ziemlich allgemein angenommen wurde, wird nach der Ausmärzung aller unechten Schriften bedeutend vereinfacht und erleichtert. Letztere ist endlich für die Feststellung des Lehrgehalts der platonischen Philosophie als solcher, dieser für die geistige Cultur der Menschheit so einflussreichen Erscheinung, von der durchgreifendsten Bedeutung. Wenn die Verfasser der pseudoplatonischen Stücke zum Theil mit

späteren Entwicklungen des speculativen Denkens, wie namentlich der peripatetischen Lehre bekannt waren, zum Theil von philosophischem Geiste baar, in den Sinn selbst der von ihnen reproducirten platonischen Lehrsätze nicht einzudringen vermochten, so ist verständlich, dass Ansichten und Aufstellungen bei ihnen vorkommen, welche mit denen Plato's sich nicht reimen lassen. Woraus weiter folgt, dass wenn solche Dialoge als platonische angesehen werden, unsere Anschauung dieser Philosophie sehr modificirt und unsere Werthschätzung ihres Urhebers sehr herabgestimmt werden muss. Plato wird dann als ein Scribent erscheinen, dessen wissenschaftliche Ueberzeugungen in den wesentlichsten Fragen wankend und unbeständig waren, der einmal erkannte Wahrheiten wieder verliess, um hinter sich selbst zurückzubleiben, der sich auch wohl selbst missverstehen und nachahmen konnte. Wer auch nur eine einzige der echten Schriften Plato's mit rechtem Verständniss gelesen hat, wird zugeben, dass ein so monströses Bild auf diesen massvollen, die Harmonie auch in seinem Denken überall ausprägenden Philosophen schlechterdings nicht passt. Bleibt man aber bei den neun echten Schriften stehen, so gewinnt die platonische Speculation erst die ihr eigene Gestalt: da erscheint sie — in ihrer Grösse, wie in ihrer relativen, aus den Mängeln ihres Ursprungs wohl begreiflichen Schwäche — als ein Product so aus einem Guss, als ein Werk so aus einem Stück, wie es jeder einzelne Dialog des Dichterphilosophen auch ist. Die verhältnissmässig unbedeutenden Discrepanzen der einzelnen Schriften aber, deren Ausarbeitung sich vermuthlich auf eine lange Reihe von Jahren vertheilte, sind psychologisch aus der Selbstentwicklung des Autors wohl zu erklären und geben für diese mancherlei Fingerzeige; sie werden aber auch veranlassen, in Plato's Philosophiren zu dessen besserm Verständniss ein bewegliches, also der Entwicklung fähiges, von einem von vorn herein feststehenden, stets mit Ueberzeugungstreue gleichmässig festgehaltenen Momente, das ihm als seine Fundamentalanschauung die Principien seiner Erkenntnisstheorie und Metaphysik, wie seiner Psychologie und Ethik lieferte, zu unterscheiden. Und wenn man vom Standpunkte einiger unechten Dialoge aus, besonders des Parmenides, Sophisten und Philebus, sofern man

sie nämlich für Plato's Werk erklärt, den grossen Schüler desselben, Aristoteles, einer falschen Auffassung und trügerischen Darstellung platonischer Lehre anklagen zu müssen geglaubt hat, so stellt eben der Nachweis, dass jene Dialoge nicht platonische sind, das im Grunde so selbstverständliche Verhältniss wieder her, wonach Aristoteles, wo er nur er selbst ist und recht verstanden wird, als der zuverlässigste Berichterstatter über seinen Vorgänger betrachtet werden muss.

Weit gefehlt endlich, dass wir durch die Scheidung der unechten Dialoge von den echten an Erkenntnissstoff für die alte Philosophie einbüssen, ist im Gegentheil zu behaupten, dass eine solche Analyse, welche das ungehörig Vermischte sondert und genetisch zu erklären sucht, denselben vermehrt. Der platonischen Philosophie geht zunächst durch die Einsicht, dass die unechten Dialoge unechte seien, nicht das Geringste ab, denn es muss ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass in ihnen allen kein einziger origineller Gedanke vorkomme, d. h. nichts, was sofern es überhaupt der Rede werth ist, nicht als aus Plato's echten Schriften oder aus Aristoteles entlehnt zu betrachten ist, dass also die platonische Philosophie für uns nachweislich in den neun echten Dialogen ausschliesslich aller andern enthalten ist; aber wir gewinnen weiter durch die Ausscheidung der unechten Masse einen Einblick in diejenige Production philosophischer Dialoge, welche sich aus und nach Plato's Vorgange später entwickelt hat. Indem durch den Umstand, dass sie Plato's Namen erhielten, eine Anzahl dieser nachplatonischen Dialoge aus der sehr grossen Masse anderer, welche angefertigt wurden, dem Untergang entzogen blieben, sind wir im Stande, einen tieferen Blick in das Treiben dieses Zweiges der philosophischen Litteratur überhaupt zu werfen, aus dem uns neben Plato's Arbeiten sonst eben nichts enthalten ist.

In diesem immerhin spärlichen Reste können wir gewisse Unterscheidungen treffen, gewisse Stadien des Abstandes von der ursprünglichen Quelle bemessen, eigenthümliche Gruppirungen im Benutzen und Nachahmen der vorbildlichen Meisterstücke erkennen, in einzelnen Fällen selbst eine genealogische Abfolge bemerken. Daher wir sogar dem kri-

tischen Unvermögen der alexandrinischen Bibliothekare und Pinakographen, Plato's echte Werke aus der Menge pseudepigraphischer Producte seines Namens rein auszuheben, Dank wissen müssen, da wir doch nur ihm die Erhaltung so zahlreicher, theilweise so interessanter Stücke schulden, während z. B. selbst alle Dialoge, die, sei es mit Recht oder Unrecht, des Aristoteles Namen trugen, unwiederbringlich verloren sind. Es umgiebt also in der platonischen Sammlung den Kern der echten Schriften eine mannigfaltige Masse von Producten untergeordneten Ranges, die mehr oder weniger Plato's unwürdig, wegen gewisser Aehnlichkeiten des Inhalts und besonders der Form aus Irrthum oder aus Trug oder aus beiden Gründen zusammen auf dessen Namen gesetzt wurden, und nachdem dies einmal geschehen war, durch diesen geschützt und so zu sagen geheiligt, nunmehr des unverdienten Lobes genug erhielten, das ihre Autorität dann wieder verstärkte.

Wen es aber Wunder nehmen sollte, dass es überhaupt möglich gewesen ist, auf Plato's Namen so viele heterogene Schriften zu vereinigen, und dass eine solche Sammlung schon seit der Blüthezeit der alexandrinischen Gelehrsamkeit mit wenigen Ausnahmen als authentisch angesehen worden, mag sich an Folgendes erinnern lassen. Nicht Plato allein, sondern auch die andern grossen Klassiker der hellenischen Nation von Homer an haben das Schicksal gehabt, dass auf ihren Namen Schriften, die ihnen ebenso fremd als ihrer unwürdig waren, gesetzt wurden. Um bei den Philosophen stehen zu bleiben, wurde nicht eine ganze pythagoreische Litteratur erfunden und ihr trotz der feststehenden, durchaus glaubwürdigen Tradition, dass weder Pythagoras noch dessen Schule ihre Lehren schriftlich niedergesetzt hätten, Glauben geschenkt? Ein Aberglaube, der noch heut zu Tage nicht ganz ausgestorben ist. Ja, wurden nicht auch solchen Autoren, welche in helleren Zeiten und Umgebungen gelebt hatten und deren vorhandene echte Schriften doch ein kritisches Mittel der Unterscheidung darboten, wie besonders dem Demokritus und Aristoteles, zahlreiche pseudonyme Producte aufgebürdet? Hätten wir nur den Schriftencomplex des Letzteren vollständig, so würde sich dabei ein ganz ähnliches Verhältniss herausstellen, wie bei Plato,

dass nämlich ein echter Kern in diesen unkritisch zusammengebrachten Sammlungen die Grundlage bildet, um den herum sich eine der Zahl nach grössere, dem Gehalt nach unvergleichlich geringere Masse unechter Sachen ansetzte. Und auch jetzt noch giebt das übrig Gebliebene (man denke an gewisse Theile des Organons und der Metaphysik, an die drei Ethiken, die beiden Rhetoriken u. s. w.), eine so handgreifliche Vermischung kund, dass eine Reihe von Athetesen auch hier den Meister von den Schülern und Nachfolgern zu unterscheiden längst angefangen hat. Während jedoch die eigenthümlich schlimme Gestalt auch der echteren aristotelischen Texte in vielen Fällen die Hoffnung, bei ihnen zu einem reinlichen Abschluss vorzudringen, sehr herabstimmt, bieten grade der poetische Charakter und die dramatische Form der platonischen Schriften, die originelle und deswegen unnachahmliche, nach Massgabe eines sehr bestimmten und wohl erkennbaren Zwecks der Composition erfolgte Ausprägung derselben eine hinlängliche kritische Handhabe dar, um von deren rücksichtsloser, wenn auch masshaltiger Anwendung ein durchgreifendes Resultat wenigstens über die Frage nach Echtheit und Unechtheit zu erwarten.

Das zu diesem Ende in vorliegender Arbeit eingeschlagene Verfahren beginnt damit, eine kurzgefasste Geschichte der bisherigen Bearbeitung der platonischen Frage nach deren Hauptmomenten (nicht der Echtheitsfrage allein, sondern auch der andern beiden eng damit zusammenhangenden Fragen nach dem Zweck und der chronologischen Anordnung sowie Gruppirung der Schriften) vorzulegen, woraus erhellen soll, dass ohne den Rückgang auf die fundamentale Untersuchung über Echtheit oder Unechtheit der in Rede stehenden Schriften die vergeblichen Versuche, das resultatlose Hin- und Herreden, die labyrinthischen Hypothesen über Tendenz, Zeitfolge und Lehrgehalt jener kein Ende nehmen, anderentheils aber gewisse Einsichten, welche der glücklichen Lösung des vorliegenden Problems dienen, bereits gewonnen sind und sich wohl auch schon hie und da Bahn gebrochen haben. Darauf wird die Frage in Betracht gezogen, ob aus den biographischen Traditionen und sonstigen Nachrichten der Alten über die Schriftstellerei Plato's Gewinn zu ziehen sei, von deren verneinender Beantwortung zu den spärlichen,

aber wichtigen Notizen des Aristoteles über Plato's frühere Beschäftigung mit dem Herakliteismus und die späte Ausarbeitung der Leges fortgegangen wird. Hieran reiht sich die Untersuchung der antiken Zeugnisse für die Echtheit der platonischen Schriften, insbesondere der Zeugnisse des Aristoteles. Durch Letztere wird festgestellt, welche Schriften der uns überkommenen Sammlung wir als unzweifelhafte Werke Plato's zu betrachten haben und zur Herstellung eines bei der Beurtheilung aller Uebrigen verwendbaren Kanons benutzen dürfen. Diesen so untrüglich und vollständig als möglich zu machen, werden zuerst nun die Andeutungen Plato's über Wesen und Zweck seiner Schriftstellerei im Allgemeinen erwogen, die darüber gewonnene Ansicht aus der Weltanschauung Plato's weiter begründet und an dem Befund seiner Schriften bewährt. Zweitens wird dann zu den wichtigsten Characterzügen der platonischen Dramen übergegangen und aller der Momente gedacht, welche als die schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Autors bildend anzusehen sind. Nach diesen Vorbereitungen kann darauf die Untersuchung derjenigen Werke der Sammlung vorgenommen werden, die weder direct noch indirect von Aristoteles bezeugt, weiterer Prüfung unterzogen werden müssen. Zu diesem Behuf werden sie der leichtern Uebersicht halber in drei Klassen getheilt. Die erste davon umfasst solche Stücke, welche nach übereinstimmendem oder fast einstimmigem Urtheile und mit bereits anerkannten Gründen der Athetese verfallen sind, so dass es überflüssig erscheint, noch einmal besonders auf sie zurückzukommen; die zweite diejenigen grösseren und bedeutenderen Dialoge, welche ohne von Aristoteles wirklich bezeugt zu sein, für unsere Auffassung der platonischen Philosophie und Schriftstellerei von beträchtlichem Einflusse sein müssten, wenn sie als echt anzuerkennen wären, die dritte endlich die kleineren Werke, welche ohne hinreichend als echt bezeugt zu sein, doch für echt gehalten werden.

Die Untersuchung der Dialoge zweiter Abtheilung knüpft an die schon mit Beweisführung vollzogene Athetese des Parmenides, Sophisten, Politikus und Kratylus an; sie erstreckt sich ausserdem aber auf Philebus, Euthydem und Meno, deren Unechtheit gleichfalls dargethan wird. Bei

den Stücken der dritten Abtheilung konnte hie und da auf Ast's Arbeit, daneben auch auf Zeller zurückgegangen werden. Auch aus dieser Gruppe sind die meisten Dialoge der Athetese verfallen und nur bei Apologie und Krito blieb das Urtheil über die Autorschaft suspendirt.

Nun wird freilich ein der allgemeinen Meinung so zuwiderlaufendes Ergebniss vorliegender Untersuchung nicht verfehlen, den Vorwurf der Unbesonnenheit und Uebertreibung auf deren Urheber herabzuziehen. Auch ist sich derselbe wohlbewusst, dass die Stimme eines Mannes, sollte sie auch noch so eindringlich tönen, gegen die Macht einer langen Gewohnheit und das Uebergewicht eines allverbreiteten Traditionsglaubens im Ganzen wenig vermag. Er wird sich daher nicht wundern, wenn seine Ausführung zu Widerspruch, vielleicht zu hartem Tadel und Schmähungen Anlass werden sollte, falls nicht einer in der Hauptsache doch wohl misslichen Polemik das ignorirende Stillschweigen, der Unentschiedenen und Verlegenen vielbewährtes Auskunftsmittel, vorgezogen wird. Trotz dieser in Aussicht stehenden Aufnahme seines vorliegenden Buches hat den Verfasser nächst der unerschütterlichen Ueberzeugung von der Richtigkeit der darin durchgeführten Scheidung der echten Werke Plato's von allen übrigen, die dessen Namen tragen, dennoch der Glaube zur Publication bestimmt, dass die Wahrheit seiner Behauptung unbefangenen Erforschern dieser Dinge allmählich einleuchten und sich auch bei allen seiner Darstellung etwa anhaftenden Mängeln nicht wieder gänzlich verdunkeln lassen werde. Sollte es ihm übrigens möglich sein (was in Aussicht zu stellen seine persönlichen Verhältnisse kaum verstatten), diese Forschungen fortzusetzen und über die Chronologie der platonischen Werke, die Entwicklungsgeschichte des Philosophen und die genetische Begründung seiner Lehre sich litterarisch zu verbreiten, so würde die Richtigkeit seiner Behauptung noch viel deutlicher und die Grösse jener Kluft, welche Plato's echte Werke von sämmtlichen pseudoplatonischen Producten trennt, noch viel erkennbarer gemacht werden können. Inzwischen bittet er zum Schluss dieses Vorworts den geneigten Leser, seinen Ausführungen bis zu deren Ende nachgehen zu wollen, ehe er ein Urtheil über das

Ganze fällt, und die Verstösse, welche auf diesem meist unangebauten Boden kritischer Forschung im Einzelnen untergelaufen sein mögen, so wie Unebenheiten der Darstellung nicht allzuschlimm aufzunehmen, damit, was in Schwachheit gesäet worden ist, aufgehe in Kraft und das tröstliche Wort bewähre:

Magna est veritatis vis — et praevalebit.

Cap. I.

Historische Uebersicht der bemerkenswerthesten Ansichten über Echtheit, Zeitfolge und Zweck der platonischen Schriften.

Von den neueren Gelehrten hat sich W. G. Tennemann in seinem vierbändigen System der platonischen Philosophie [1] über die Frage nach Echtheit und Chronologie der Plato zugeschriebenen Werke in einem besonderen, der systematischen Behandlung vorausgeschickten Abschnitt zuerst ausführlicher vernehmen lassen. Ausgehend von der Ueberzeugung, dass auf Grund der sogenannten platonischen Briefe und anderer Berichte der Alten bei Plato zwischen dessen eigentlicher oder geheimer und dessen äusserer Philosophie unterschieden werden müsse, nimmt Tennemann zunächst an, dass die Dialoge Plato's ausschliesslich zur Darstellung der letzteren bestimmt seien: ihren Zweck erklärt er für einen didaktischen und propädeutischen, da Plato die Menschen nur auf gewisse grosse Wahrheiten habe aufmerksam machen wollen und nur hie und da von seinem eigentlichen Gedankensystem Etwas durchschimmern lasse. Um so geneigter ist daher Tennemann, an die Echtheit der uns überlieferten Sammlung platonischer Schriften zu glauben, aus denen er den Stoff und Inhalt des philosophischen Lehrgebäudes Plato's — so weit es überhaupt möglich — mit ausdrücklicher Abstraction von der ästhetischen Form entnehmen will, welche letztere ihm überhaupt nur als das äusserliche Gewand erscheint, hinter dem Plato seine Dogmen aus Furcht vor der unwissenden und abergläubischen Menge

1 Leipzig, Barth. 1792—95.

flüchte. Was die Zeitfolge der Schriften anbetrifft, so nimmt Tennemann an, dass Lysis, Laches, Charmides, Hipparchus, Jo, beide Hippias, Euthydemus und Protagoras schon bei des Sokrates Lebzeiten, als Plato dessen Schüler geworden war, geschrieben seien, vielleicht auch Theages, die Erasten, beide Alcibiades und Kratylus. Unmittelbar nach des Sokrates Tode fallen seiner Meinung nach die dem Andenken desselben gewidmeten Schriften Apologie, Krito, Phaedo und Meno, denen sich Gorgias anreiht. Daran schliessen sich die rein wissenschaftlich gehaltenen Dialoge Theätet, Sophist, Politikus, Philebus und Parmenides; demnächst die neben dem wissenschaftlichen Zwecke auch einen sittlichen verfolgenden Gastmal, Phaedrus und Menexenus. Die letzte Reihe, die einen mehr systematischen Zusammenhang des Vortrags zeigt, sollen Republik, Timäus, Kritias, Gesetze und Epinomis bilden. Obgleich Tennemann von einem Entwicklungsgange der Philosophie Plato's redet und die Ansicht an den Tag legt, dass der Philosoph von einem propädeutischen und specifisch sokratischen Standpunkt aus zu einer immer vollständigeren und systematischeren Auffassung speculativer Dinge gekommen sei, so hat er doch keinen Versuch gemacht, diess im Nähern nachzuweisen oder auch nur von diesem Gesichtspunkt aus das Band zu ermitteln, welches die Schriften Plato's zur Einheit verknüpft: er sieht die Dialoge im Ganzen nur darauf an, um aus ihrem Kerne die Bausteine zur Zusammenfügung dessen, was er des Plato Lehrgebäude nennt und im Sinne eines nüchternen Kantianismus darzustellen unternimmt, sich zu verschaffen. Diese Gleichgültigkeit gegen die Form der platonischen Schriften und die Nichtachtung des dialektischen Verfahrens in denselben machten es Tennemann unmöglich, zur richtigen Schätzung der schriftstellerischen Motive wie der schriftstellerischen Grösse Plato's zu gelangen, und sie ward ihm vielfache Veranlassung Wichtiges zu übersehen, Heterogenes zu vermischen.

Besonders gegen diesen Mangel des Tennemannschen, übrigens durch eine Fülle fleissig zusammengestellten Materials schätzbaren Werkes wandte sich bald nachher Fr. Schleiermacher, welchem bei der Theilung der Arbeiten des romantischen Kreises die Uebersetzung Plato's zugefallen

war. Diess Werk Schleiermacher's, welches ausser dem deutschen Texte des attischen Philosophen Einleitungen und Anmerkungen zu dessen einzelnen Schriften sowie eine Gesammteinleitung brachte [1], ist, wie man längst und allgemein anerkannt hat, für das Verständniss und das Studium Plato's durchaus epochemachend geworden und hat allen nachfolgenden Forschungen wesentlich die Bahn gebrochen. Seinem Autor nicht nur durch dialektische Schärfe und ästhetische Feinheit, sondern besonders auch durch religiöse Wärme und ideale Auffassung der Sittenlehre congenial, erschloss Schleiermacher den bisher verborgenen Geist dieser Schriften, deren künstlerischen Bau man wohl von Alters her oft bewundert und mitunter nachgeahmt, aber nicht seiner eigentlichen Absicht nach begriffen hatte, und deren allgemeiner, organischer Zusammenhang ausser Frage schien, wenn diese mannigfaltige Schriftenmasse der Ausdruck eines einzigen Gedankensystems sein sollte. Schleiermacher entwickelte seine Ansicht in deutlichem Hinblick auf seinen Vorgänger Tennemann, an den er sich mitunter anschloss, aber den er auch mehrfach bekämpfte. Gegen die Behauptung, dass Plato eine Geheimphilosophie besessen habe, die weil in den Schriften nur hie und da angedeutet, uns beinahe gänzlich verborgen geblieben sei, verwies er mit gutem Rechte auf den Gebrauch, den Aristoteles von Plato's Schriften als urkundlichen Documenten der Speculation seines Lehrers gemacht habe [2]. Mehr noch richtete er sich gegen die Gleichgiltigkeit, mit welcher Tennemann die so absonderliche Form der platonischen Schriften behandelt hatte. In Anknüpfung an eine schon von jenem berührte, aber von ihm selbst erst ihrer wahren Wichtigkeit nach erkannte und seitdem viel besprochene Stelle in Plato's Phaedrus (p. 274. 275. folg.) hob Schleiermacher treffend hervor, dass aus Gründen, welche nicht eigentlich in dieses Philosophen Lehrzwecken liegen, die dialogische Form seinen Schriften ebenso unentbehrlich und natürlich sein musste, als seinem mündli-

1 Platons Werke aus dem Griech. übersetzt. II Theile in 5 Bden. Berlin, Realschulbuchhandlung. 1804—1810. Neue verb. Aufl. Eb., Reimer. 1817—1824. Thl. III. Bd 1. 1828. 3. Aufl. 1855—1862.

2 p. 15.

chen Unterrichte [1]. Aber „diese dialogische Form der Schriften Plato's an sich erschöpfe keineswegs das Ganze seiner Methode, sondern es sei ihm vielmehr die Hauptsache gewesen, jede Untersuchung von Anfang an so zu führen und darauf zu berechnen, dass der Leser entweder zur eigenen innern Erzeugung des beabsichtigten Gedankens oder dazu gezwungen werde, dass er sich dem Gefühle, nichts gefunden und nichts verstanden zu haben, auf das Allerbestimmteste hingeben müsse" [2]. Wenn es daher allerdings ein lobenswerthes Unternehmen sei, den philosophischen Inhalt aus den platonischen Werken zerlegend herauszuarbeiten — ihn so zerstückelt und einzeln, seiner Umgebungen und Verbindungen entkleidet, möglichst formlos vor Augen zu legen, so sei dazu doch ein nothwendiges Ergänzungsstück, dass man die auch ohne Zerstückelung schon so wie sie gewöhnlich erscheinen, sehr kläglich durcheinander geworfenen Glieder, nämlich nicht die einzelnen Meinungen etwa, sondern die einzelnen Werke, in ihrem natürlichen Zusammenhange herstelle, wie sie als immer vollständigere Darstellungen Plato's Ideen nach und nach entwickelt haben, damit, indem jedes Gespräch nicht nur als ein Ganzes für sich, sondern auch in seinem Zusammenhange mit den übrigen begriffen wird, auch er selbst endlich als Philosoph und Künstler verstanden werde [3]. Diesem seinen hiemit ausgedrückten Grundgedanken zufolge sucht Schleiermacher das Ganze des platonischen Schriftenthums zu einer organischen Einheit zu gliedern, in der als einer methodisch eng verknüpften Reihe jedem einzelnen Dialoge seine bestimmte Stelle, die ihm um des didaktischen Zweckes willen zugehört, zugewiesen werden müsse: nicht ein abstract gefasstes Denksystem Plato's will er aus dessen Schriften zu ziehen suchen, zu dessen Herrichtung die Frage nach der Reihenfolge der Dialoge nur ein beiläufiges Corollarium bildet, sondern diese letztere Untersuchung in dem Sinne führen, dass das Verständniss jedes einzelnen Dialogs aus der Stellung, dem Zusammenhange und der Beziehung zu allen übrigen folgt.

1 p. 19.

2 p. 20.

3 p. 15—17.

Diese uns verloren gegangene „natürliche Folge“ [1] der Gespräche, an deren Zusammenordnung schon die Alten Hand angelegt hatten, construirt Schleiermacher nun unter der Voraussetzung, dass Plato's Darstellung von der ersten Aufregung der ursprünglichen leitenden Ideen bis zu einer wenn auch nicht vollendeten Darstellung der besonderen Wissenschaften in einer einzigen Entwicklungsreihe fortgeschritten sei [2], und nimmt zum Behuf einer näheren Gliederung des Ganzen eine — seinem Princip gemäss chronologisch wie sachlich geltende — Dreitheilung der platonischen Schriften an, indem er sie in elementare, indirect darstellende und constructive scheidet; wobei er sich an seinen Vorgänger in sofern anschliesst, als auch dieser die schriftstellerische Laufbahn des Philosophen durch eine Reihe sokratisch-propädeutischer und antisophistischer Dialoge eröffnet und durch dessen umfassendste Werke, die freilich unvollendete Trilogie, Republik, Timaeus, Kritias und die Leges nebst Epinomis, beschlossen werden lässt. Zwar hat Schleiermacher's schärferer Blick die Unwürdigkeit eines Theiles der kleineren, auf Plato's Namen geschriebenen Gespräche erkannt, in Folge dessen er Jo, Hippias, Meno, Hipparch, Minos, Alcibiades II; ferner Theages, Erasten, Alcibiades I, Menexenus, Hippias major, Klitopho und Epinomis als unechte oder halbechte Schriften verwirft, aber mit Hülfe der von ihm eingeführten Unterscheidung von Haupt- und Nebenwerken, welche letztere die hervorragenderen Dialoge wie Trabanten umgeben sollen, um ihnen einleitend, erläuternd oder ergänzend vorauszugehen oder nachzufolgen, sucht er alle übrigen dem Corpus platonicum einverleibten Werke seinem Autor zu retten, darunter auch solche, deren Zusammenhang mit den Hauptwerken nachzuweisen ihm sichtbare Noth verursacht [3].

Schleiermacher unternimmt nun, von jenem Gedanken aus, dass es nur eine einzige, Alles in sich befassende Reihe platonischer Gespräche gebe [4], eine Reconstruction ihrer Aufeinanderfolge, welche die Wahrscheinlichkeit für sich habe,

1 p. 21.
2 p. 22.
3 p. 42—44.
4 p. 22.

dass sie von der Ordnung, in welcher Plato sie schrieb, am wenigsten abweiche [1]. Anfangend von mehr elementaren und propädeutischen Arbeiten nähert sich Plato seiner Meinung nach einer mehr wissenschaftlichen Darstellung, mit welcher er schliesst, so dass eben die oben genannten drei Abtheilungen der Dialoge unterschieden werden müssen [2], die elementare, indirect darstellende und constructive. In der ersten Klasse entwickeln sich nach Schleiermacher die ersten Ahnungen von dem, was allem Folgenden zu Grunde liegt, von der Dialektik als der Technik der Philosophie, von den Ideen als ihrem eigentlichen Gegenstande, also von der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens [3]. Die Hauptwerke dieser Klasse, welche den unverkennbaren Charakter der Jugendlichkeit an sich tragen sollen, sind Phaedrus, Protagoras und Parmenides [4], zu denen Lysis, Laches, Charmides und Euthyphro als Nebenwerke treten und Apologie und Krito den Anhang bilden [5]. Die Werke der zweiten Klasse sollen von der Anwendbarkeit der dort geltend gemachten Principien, von dem Unterschied zwischen der philosophischen und der gemeinen Erkenntniss in vereinter Anwendung auf Ethik und Physik handeln [6]. Zwischen den darstellenden Werken, in denen Praktisches und Theoretisches durchaus eins, und den elementarischen, in denen Beides mehr als irgendwo sonst im Plato geschieden ist, zeichnen sie sich, wie Schleiermacher findet, durch eine „besondere fast schwere Künstlichkeit“ sowohl in der Bildung der einzelnen Gespräche als auch in ihrem fortschreitenden Zusammenhange aus: es sind Theaetet, Sophist, Politicus, Phaedo, Philebus, als Haupt-, Gorgias, Meno, Euthydem, Kratylus, Gastmal als Nebenwerke [7]). Die dritte Klasse endlich ist die der darstellenden oder constructiven Gespräche, unstreitig wie Schleiermacher mit Tennemann meint, der

1 p. 44.

2 p. 45 folg.

3 p. 49. Vgl. p. 47.

4 p. 48.

5 p. 51.

6 p. 49. Die Erklärung des Wissens und des wissenden Handels ist darin das Herrschende (p. 50).

7 p. 50—51.

spätesten [1], da sie die übrigen voraussetzen und gewissermassen zu einem Ganzen verarbeiten [2]. Ihr Charakter ist daher der der höchsten Reife und des ernsten Alters [3], und selbst der unvollendete Zustand, in welchem sie sich im Zusammenhang betrachtet befinden, soll dafür sprechen, dass sie den Schluss bilden. Es sind Republik, Timaeus und Kritias, zu denen als „Nebenwerk" die Leges treten.

Mit dieser Reconstruction denkt Schleiermacher das Ganze des platonischen Schriftenthums als eine organische Einheit von Gesichtspunkten aus begriffen zu haben, welche sich nicht nur aus der Betrachtung der Schriften nach Form und Inhalt, sondern aus des Philosophen eigener Erklärung zu ergeben scheinen. Denn Schleiermacher's Hypothese deutet, wie aus Obigem erhellt, Plato's schriftstellerische Kunstform dahin aus, dass er mit seinen Dialogen nicht nur, wie in der erwähnten Phaedrusstelle gesagt ist, der Wiedererinnerung schon Wissender habe dienen, sondern auch die noch nicht wissenden Leser zum philosophischen Wissen habe führen wollen, da jener erstere Zweck offenbar auf leichtere Weise hätte erreicht werden können. Die Erwekkung zum Selbstdenken, welche durch das Dialektische des Vortrags erreicht werden solle, setzt Schleiermacher als Plato's eigentliche Absicht voraus und fasst damit den Inhalt dieser Philosophie mit der in den Gesprächen dargebotenen Form des Vortrags in eine so innige Beziehung, dass er die letztere als eine Art schriftstellerischer Nothwendigkeit ansieht, welche sich aus dem speculativen wie dem didaktischen Standpunkte des Autors erklären lasse. Die philosophische Hebammenkunst, die Sokrates in lebendiger Wechselrede und mit dem ersten Besten anknüpfend aphoristisch geübt hatte, erscheint ihm in den platonischen Gesprächen nicht nur zu einer objectiveren, jedem wissbegierigen Jünger gebotenen Form fixirt, sondern auch zur Entwicklung eines systematischen Gedankenkreises erweitert, welcher in ihnen wenn auch nicht durchweg dogmatisch niedergelegt, doch aus ihren Andeutungen durch die individuelle Denkthätigkeit philosophisch anzuregender Leser selbständig zu gewinnen

1 p. 48.
2 p. 49.
3 p. 45.

sei. Wenn nun auch später angestellte Untersuchungen sowohl Schleiermacher's Interpretation der Phaedrusstelle selbst als anfechtbar nachgewiesen als auch dargethan haben, dass die Anwendung des von Schleiermacher daraus entlehnten Gesichtspunktes nicht durchaus stichhaltig sei, (indem besonders anerkannt werden musste, das Plato's philosophische Lehren nicht immer dieselben geblieben seien und deren Verschiedenheit nicht bloss, wie Schleiermacher wollte, aus didaktischen Absichten sich erklären lasse) [1], so waren doch die Vorzüge seiner Auslegung der platonischen Schriften im Allgemeinen und in vielen Besonderheiten viel zu bedeutend, als dass sie nicht bei den nachfolgenden Forschern überwiegend zur Annahme gleicher oder ähnlicher Grundsätze, gewissermassen hinreissend gewirkt hätten [2]. Trat doch hier zum Erstenmale eine des göttlichen Plato nicht nur als grossen Denkers, sondern vor allem als dichtenden Künstlers würdige Ansicht auf, welche aus dem thatsächlichen Befunde seiner Schriften selbst um so mehr ihre Bestätigung zu erhalten schien, als es Schleiermacher gelang, in oft glücklicher und mitunter überraschender Weise den Schleier, welcher über dem Verständniss der Dialoge hing, durch Aufzeigen ihres nicht selten schwer zu findenden Inhaltskernes sowie ihrer wechselseitigen Beziehungen zu lüften. So erhielt die conventionelle Bewunderung, welche von Alters her diesem Schriftsteller gewidmet zu werden pflegte, nunmehr ihre rationell-genetische Begründung durch ein eingehendes Verständniss, und Schleiermacher's mit Wärme und Eindringlichkeit vorgetragene Ansicht ward die Veranlassung, dass von nun an Philosophen wie Philologen Plato's Werke mit immer steigender Aufmerksamkeit studirten und auslegten. Neben Nachwirkungen auf Erstere, worunter auch Nachahmungen platonischer Dialogik, wie z. B. bei Schelling und Solger vorkamen, und mannigfachen Bemühungen der Letzteren, unter denen Böckh's und Heindorf's Arbeiten am meisten förderten, nahm auch die zusammenfassendere Betrachtung der Schriftstellerei Plato's ihren Fortgang. Ein

1 Vgl. Ueberweg's Untersuchungen bes. p. 16 flg. p. 56 flg.

2 Sehr bedeutsam sind in dieser Hinsicht Böckh's Worte, an welche v. Stein in seinem „System des Platonismus“ pag. 34 Anm. erinnert.

mehr der Absicht, als dem nächsten Erfolge nach eingreifender Versuch war zunächst das Buch von Friedr. Ast „Platon's Leben und Schriften“ [1], wodurch im Leben wie in den Schriften des Philosophen das Wahre und Echte vom Erdichteten und Untergeschobenen geschieden und die Zeitfolge der echten Gespräche bestimmt werden sollte. Von einem nur zu wohl gerechtfertigten Misstrauen gegen die biographischen und litterarhistorischen Traditionen der Alten erfüllt versuchte Ast, indem er sich Schleiermacher's Gesichtspunkte vielfach zu Nutzen machte, seinen Autor von einer grossen Anzahl von Gesprächen los zu machen, die er, es sei nun mit Recht oder Unrecht, für eines so grossen Philosophen und so denkenden Künstlers unwürdig hielt. Wie Schleiermacher davon ausgehend, dass bei Plato Form und Stoff der Dialoge aus Einem Keime erwachsen und darum unzertrennlich mit einander verwebt seien [2], wagt er doch nicht, diejenige durchgängige Einheit in der Verknüpfung aller Dialoge miteinander anzunehmen, die jener vorausgesetzt hatte. Er stimmt mit Schleiermacher ferner zwar darin überein, zu leugnen, dass die Philosophie in den Werken Plato's ein fertiges, systematisches Gebilde sei, lässt aber diese letzteren doch nicht bloss didaktischen Zwecken gewidmet sein, sondern fasst sie als „das reine, ideale Sichselbstbilden und Erzeugen der Idee, das innere Leben des philosophischen Geistes“ [3]. So wenig wir im Platonismus, — das ist seine Meinung — jene Systematik wahrnähmen, die zur Consequenz und Haltung eines äussern Ganzen nothwendig ist, so wenig fänden wir in ihm eigentlich positive Behauptungen ausgesprochen, welche nichts Anderes sein würden, als Verkörperungen des reinen, undarstellbaren Wesens der Idee. Das Höhere, das die sinnbildliche Sprache nicht ausdrücken könne, ohne sein reines Wesen in das Endliche und Negative herabzuziehen, deute Plato überall bald mythisch und allegorisch, bald skeptisch und ironisch an, um dadurch das Ungenügende der menschlichen Darstellung zu bezeichnen. Mit diesem Geiste nun seiner Philosophie stimme die Form seines Vortrags auf das Vollkommenste überein, da die dia-

1 Leipzig, Weidmann. 1816.
2 A. a. O. p. 36.
3 p. 37.

logische Rede gleichsam das Philosophiren, das innere Wechselgespräch des speculirenden Geistes abbilde und die Wahrheit nicht als schon gefundene oder positive mittheile, sondern wie im lebendigen Processe durch die Unterredung erzeugen lasse [1]. Dieser so eigenthümliche Geist, davon ist Ast ferner überzeugt, werde sich, wenn er sich in Schriften darstellt, nirgends verleugnen können, fast jedem einzelnen Zuge werde er eingeprägt erscheinen: so bilde das Kriterium der Echtheit platonischer Schriften eben der Platonismus selbst, dessen Centralidee und erhabener Zweck es sei, das Vollendete und in sich Harmonische (τὸ καλὸν κ᾽ἀγαθὸν) in den verschiedenen Sphären des Lebens als allein gültiges Princip desselben nachzuweisen [2]. Der einzige Weg nun, so schliesst Ast daher weiter, den man bei der Kritik der platonischen Schriften einschlagen müsse, um zu einem sichern Ziele zu gelangen, könne nur der sein, dass man in den grössern Werken Plato's, deren Echtheit nicht in Zweifel gezogen werden darf, diesen seinen eigenthümlichen Geist erforscht, wobei vorzüglich solche Stellen beachtet werden müssen, in denen Plato seine Ansichten und Grundsätze über die Schriftstellerei vorgetragen hat, und dass man dann diesen den grössern Werken eigenthümlichen und gemeinsamen Geist als den Massstab betrachtet, nach welchem die andern Werke zu beurtheilen sind. Nach diesen Principien nun und mit einer starken, besonders schon in der Kritik der Lebensnachrichten hervortretenden Skepsis gegen die antike Ueberlieferung gerüstet, hat Ast — was in seinem Werke das am meisten Charakteristische sein dürfte — viele der bisher für echt gehaltenen Dialoge, darunter besonders die kleineren, für mehr oder weniger unwürdige Nachahmungen der wirklich echten und als solche wohl erkennbaren Productionen des Philosophen erklärt. So verwirft er ausser den schon von andern Forschern, wie Schleiermacher und Böckh, ausgeschiedenen Gesprächen, als Epinomis, Minos, Theages, Erasten, Klitopho, Hipparch, Eryxias, den Briefen und Definitionen — Meno und Euthydem, Charmides, Lysis, Laches, beide Alcibiades und beide Hippias, Menexenus, Jo, Euthyphro, Apologie, Krito, aber auch trotz des sehr bestimm-

1 p. 41—43.

2 p. 40.

ten, ausdrücklichen Zeugnisses des Aristoteles — die Gesetze. Es sind nicht bloss aus dem philosophischen Inhalt und der Compositionsform hergenommene Gründe, mit welchen Ast seine Athetesen unterstützt, sondern auch sprachliche und solche, die aus einzelnen Zügen der Nachahmung oder der Abweichung von Plato's Weise das Unechte jener angeführten Werke darthun sollen.

Für die chronologische Anordnung des übrig bleibenden Restes echt platonischer Dialoge aber folgt Ast wieder der Schleiermacherschen Autorität insofern, als er gleichfalls drei Reihen oder Gruppen derselben annimmt, zuerst sokratische, in denen das Poetische und Dramatische vorherrschend ist — Protagoras, Phaedrus, Gorgias und Phaedo; sodann dialektische, in denen der dialektische Scharfsinn hervortritt und von der praktischen Anschaulichkeit sich so weit entfernt, dass er nicht selten in „Dunkelheit und künstliche Verflochtenheit" übergeht: Theaetet, Sophista, Politikus, Parmenides und Kratylus; und endlich drittens rein wissenschaftliche oder sokratisch-platonische, in denen sich das Poetische und Dialektische — der Geist der ersten und der zweiten Periode — durchdringen: dahin gehören der Philebus, das Gastmal, Republik, Timaeus und Kritias. Die zur ersten Reihe gehörigen lässt Ast, den Phaedo ausgenommen, in die Lebenszeit des Sokrates fallen; die der zweiten in die Zeit, wo sich Plato angeblich in Megara aufhielt, die der dritten in dessen späteres Leben.

Bald nach Ast's Werke erschien das Buch Jos. Socher's „über Platon's Schriften" [1], welches sich gleichfalls die Aufgabe gestellt hat, über „Aechtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften nach äussern und innern Gründen" einen Richterspruch zu fällen. Im Gegensatz zu Ast, welcher von der speculativen Philosophie herkommend, deren überschwenglich gefasste Idee in den platonischen Werken völligst und ausschliesslich ausgedrückt finden wollte, versuchte Socher auf dem Wege nüchterner litterarhistorischer Forschung die Lösung des Problems, welches seine Vorgänger eben nicht gefunden zu haben schienen [2]. Er geht bei der Frage nach der Echtheit zunächst davon aus, diejenigen von

1 München, J. J. Lentner. 1820.

2 J. a. W. p. 43—46 gegen Schleiermacher und Ast.

den unter Plato's Namen erhaltenen Werken auszusondern, welchen der Stempel eines eigenthümlichen Geistes in grösseren, unzweifelhafteren Zügen eingeprägt sei [1]. Als solche Normalwerke stellt er mit Recht Phaedo, Protagoras, Gorgias, Phaedrus, das Gastmal, die Republik und Timaeus auf: diese sollen als Kriterien der Echtheit einer Menge anderweitiger Productionen gegenüber gebraucht werden, welche, wie Socher mit tieferer Einsicht in die litterarischen Verhältnisse der platonischen Zeitperiode geltend macht, aus verschiedenen Entstehungsquellen auf den Namen des grossen Denkers zusammengeflossen sein mögen [2]. Was aber das Zweite, die Zeitfolge der echten Dialoge betrifft, so findet er wahrscheinlicher, dass Plato, da er nicht ohne successive Entwicklung und Vollendung geblieben sein könne, diesen seinen Entwicklungsgang auch in den Schriften werde zum Ausdruck gebracht haben [3]. Einige Zeitordnung in Plato's Werke zu bringen, werde hoffentlich gelingen, wenn man die Geschichte seiner Zeit, die seines Lebens und die innere Beschaffenheit seiner Schriften zugleich berücksichtige. In Erwägung aller dieser Momente glaubt nun Socher vier schriftstellerische Perioden Plato's annehmen zu dürfen, deren erste bis zu Sokrates Anklage und Tod — diesen mit eingeschlossen —, reichen und mit dem 30. Lebensjahre des Philosophen abschliessen, deren zweite von Sokrates Tode bis zur Errichtung der Lehranstalt in der Akademie, bis zum 40ten Lebensjahr Plato's laufen [4], deren

1 Eb. p. 24.

2 A. a. O. p. 31 flg.

3 Eb. p. 39 flg.

4 Ueber Plato's „Lehranstalt" lässt sich Socher p. 32 folgendermassen vernehmen, was ich hier anzuführen nicht umhin kann: „Man hüte sich ja, unter dem Worte Schule bei Plato das zu verstehen, was Schule bei uns ist; oder ihr etwa den Begriff eines z. B. philologischen Seminars unterzuschieben, wo der Lehrer Aufgaben zur Ausarbeitung unter die Lehrlinge vertheilt; Platon's Schule war die freie Anschliessung junger Männer, die Musse hatten oder sich nahmen, an ihn, als einen Mann, den sie für weise hielten; mehr freier, vielfacher Umgang, als regelmässige Besuchung bestimmter Lehrstunden; eine Schule, in die man eintrat, nachdem man von der eigentlichen Schule ausgetreten war". Diese sehr triftige Bemerkung ist hinterher oft unbeachtet geblieben, auch bei denen, welche Socher's Gesichtspunkte doch sonst benutzt haben.

dritte von der Errichtung der Lehranstalt bis zu einer nicht genau zu bestimmenden Zeit, d. h. bis zum 55. oder 60. Lebensjahre sich erstrecken, deren vierte endlich Plato's höchstes Alter umfassen soll [1]. Da Socher annimmt, dass Plato mit seiner während eines grossen Theiles seines Lebens immer noch fortschreitenden philosophischen Entwicklung sich auch litterarisch entwickelt habe, nimmt er keinen Anstand, eine ganze Anzahl der von Ast verworfenen kleineren Dialoge wieder Plato zuzuschreiben, als die unbedeutenden und unvollkommneren Anfangsproductionen einer Thätigkeit, die später freilich auf eine ganz andere Höhe gelangt sei. So hat er kein Arg, in die erste schriftstellerische Periode Gespräche wie Theages, Laches, Hippias minor, Alcibiades I, Euthyphro, sogar *περὶ ἀληθοῦς*, Kratylus, Meno und die der Zeitfolge nach eng zusammengehörigen Werke Apologie, Krito und Phaedo zu setzen; dagegen erklärt er drei grössere Dialoge, Parmenides, Sophista und Politicus, welche nach Ast die Kernschriften der mittleren, sogenannten Megarischen Schriftstellerepoche sein sollen und auch von Schleiermacher schon als hochwichtig zur Darstellung und Begründung der Ideenlehre betrachtet wurden, aus Gründen ihres Inhalts wie ihrer Form für unecht. Diese Athetese, deren Folgen übrigens Socher, immer mehr mit den litterarhistorischen Momenten der Frage, als mit der Entwicklung des speculativen Inhalts der platonischen Philosophie als solcher beschäftigt, selbst noch nicht übersah, fanden freilich zunächst um so weniger Anklang, als Socher seine immerhin triftigen Gründe dafür nicht in der Vollständigkeit und mit dem Gewicht entwickelt hatte, wie es einer fix gewordenen Meinung gegenüber erforderlich gewesen wäre [2]. So bleiben Socher für die zweite Periode Jo, Euthydem, Hippias I, Protagoras, Theaetet, Gorgias, Philebus; für die dritte Phaedrus, Menexenus, Gastmal, Republik, Timaeus übrig; der letzten, vierten sollen die Gesetze allein angehören, deren Anhang, die Epinomis, er verwirft. Wichtig in dieser Stellung und desswegen der strengen Prüfung gründlicher Kritiker würdig waren die Behauptungen Sochers, dass Plato nicht um sein 37. Lebensalter, wie Morgenstern will, seine

1 Eb. p. 51. 52.
2 p. 258—278.

Republik geschrieben habe; gegen Schleiermacher, dass der Phaedo nicht gleichzeitig mit dem Gastmal falle; gegen Ast, dass Gorgias nicht während der Zeit des Anklagestandes des Sokrates verfasst worden sei; endlich gegen Schleiermacher und Ast, dass Protagoras und Phaedrus nicht als Jugendarbeiten, nicht als die ersten Schriften Plato's betrachtet werden dürften [1]. In metaphorischer Weise giebt Socher am Schluss seines Werkes ein solches Gesammtbild der Schriftstellerlaufbahn Plato's: „In der ersten Periode geht nach einer immer heller werdenden Dämmerung der Jugendschriften im Phaedo die Sonne des platonischen Geistes auf; in der zweiten erhebt sie sich immer höher, in der dritten erreicht sie mit der Republik und dem Timaeus ihren Culminationspunkt, in der vierten neigt sie sich in den Gesetzen zum Kindergange“ [2].

Einen ähnlichen Weg, wie Socher, schlug G. Stallbaum ein, wenn er aus der Benutzung der Lebensnachrichten und anderer mehr äusserlicher Momente eine nach Zeitepochen zu sondernde Entwicklung des platonischen Genius, welche sich in den Schriften abspiegele, zu ermitteln trachtete [3], — nur, dass er wieder zur Schleiermacher-Astschen Hypothese der drei Epochen zurückkehrte, wie er denn überhaupt eine Vermittlung dieser Beiden mit Socher anzustreben scheint. In die erste, welche bald nach des Sokrates Tode schliessen soll, setzt Stallbaum diese Schriften: Lysis, Laches, Hippias I, Jo, Charmides, Meno, Alcibiades I, Kratylus, Euthydem, Protagoras, Gorgias, Euthyphro, Apologie und Krito; in die zweite, welche durch den Kampf gegen die Megariker, durch Benutzung pythagoreischer Dogmen und durch die Aufstellung der Ideenlehre wie der sich daran knüpfenden Systematik sich auszeichnen soll, Theaetet, Sophist, Staatsmann, Parmenides, Gastmal, Menexenus, Phaedrus, Phaedo (diese beide gehören nach Stallbaum's Meinung der Zeit, wie der Sache nach, unter sich und mit dem Gastmal zusam-

1 p. 460.

2 p. 461.

3 Plat. quae supersunt opera recogn. G. Stallbaum. Lipsiae, Weigel. 1821—26. 12 voll. — Opera omnia rec. et illustr. G. Stallbaum. Vol. I—IX. Gothae, Hennings. 1833—36 u. s. w. Dazu kommt eine Reihe von Monographien Stallbaum's.

men), Philebus, Staat, Timaeus und Krito; in die dritte die Leges. Als besonders wichtig tritt dabei die von Stallbaum aus Socher's Werke entlehnte Ansicht hervor, dass der Dialog Phaedrus als Antrittsprogramm zum Beginn der Lehrthätigkeit Plato's zu betrachten sei — eine Ansicht, welche hinterher oft wiederholt worden ist; sowie das Bestreben, einen grossen Theil der von Ast verworfenen Werke durch weitläuftige Beweisführung für Plato wiederum zu retten.

Die von H. Ritter im 2. Bande seiner Geschichte der Philosophie [1] vorgenommene Besprechung Plato's ist der Natur seines Lehrbuchs nach weniger dazu bestimmt, Genesis und Entwicklungsgeschichte des Philosophen, als den Inhalt der platonischen Doctrin zu geben, enthält indessen einige für die Frage nach Zweck, Echtheit und Zeitfolge der Schriften Plato's beachtungswerthe Momente. Ritter stimmt vor allen Dingen mit Schleiermacher darin überein, dass letztere offenbar nicht bloss zur Erinnerung, sondern auch zur Belehrung geschrieben seien, da zur Erinnerung bei nicht ganz unbegabten Leuten (wie solche als Plato's Leser voraus zu setzen sind) viel einfachere Merkzeichen hinlänglich gewesen sein würden [2]. Aber diese Schriften, so meint Ritter weiter, seien auch nicht allein zur philosophischen Belehrung verfasst, sondern verfolgten ausserdem künstlerische Zwecke, bestimmt, den Leser für philosophische Untersuchung zu gewinnen, also seien sie zugleich propädeutischer oder protreptischer Natur. Diesem seinen künstlerischen Zwecke nun opfere Plato mitunter so viel, dass der philosophische Fortgang der Untersuchung unter der dramatischen Anlage leide: es scheine dann die Genauigkeit im Zusammenhange der Gedanken der Willkür des Gesprächs geopfert zu sein. Nun müsse man freilich ins Auge fassen, dass bei Plato neben seiner Schriftstellerei eine mündliche Unterweisung herlief, welche manches in den Gesprächen kaum Berührte auseinanderzusetzen diente, aber andrerseits sei doch wieder gewiss, dass Aristoteles keine esoterische oder Geheimlehre Plato's kenne und also auch keine solche anzunehmen sei [3]. Von diesem seinen Standpunkte aus billigt Ritter die Athetesen

1 Hamburg, Fr. Perthes. 1830.
2 p. 166.
3 p. 167—171.

Ast's und Socher's, gegen welche auch Schleiermacher in der zweiten Auflage seiner Uebersetzung sich erklärt hatte, keineswegs, wenn er auch mit diesem geneigt ist, eine Anzahl der kleineren Gespräche, darunter auch Hippias I und Alcibiades I als unecht auszumärzen, während er freilich Laches, Charmides, Lysis, Euthydem und Meno, als „von bedeutendem Werthe für die Philosophie Plato's" ja sogar Klitopho in Schutz nimmt [1].

Eine besonders in Bezug auf die Frage nach der Zeitfolge der platonischen Schriften viel durchgreifendere Leistung, als die nur beiläufig kundgegebenen Meinungen der letztgenannten Forscher gewähren konnten, war das Werk C. Fr. Hermann's „Geschichte und System der Plat. Philosophie" Bd. I. [2], worin der mit umfassender Gelehrsamkeit gemachte Versuch auftritt, die Untersuchung über die Abfassungszeit der platonischen Schriften einerseits auf Grund der biographischen Momente zu führen, andrerseits zur Darlegung des philosophischen Entwicklungsganges Plato's zu verwenden. Diess ist in sofern das Entgegengesetzte der Schleiermacherschen Methode, als letztere von dem Princip der platonischen Speculation selbst, von der philosophischen Weltanschauung Plato's aus, deren litterarische Bethätigungen zu begreifen und zu gliedern versucht hatte, während Hermann von mehr äusserlichen Momenten her in das Verständniss der Lehre Plato's, besonders aber in die Einsicht in deren allmälige Entwicklung aufzusteigen trachtet. Demgemäss will denn auch Hermann das Gelingen seiner ganzen Arbeit von der Begründung seines Widerspruchs gegen Schleiermacher abhängig machen, gegen den er bei aller Anerkennung, zuerst ein tieferes Eindringen in den Geist der platonischen Schriften angeregt zu haben, den Vorwurf erhebt, dieselben mit subjectiver Willkür, sogar mit Entstellungen des Thatbestandes, in das Prokrustesbette eines methodischen Zusammenhanges hineingezwängt zu haben, da doch letztere Annahme

1 p. 173. In der Anordnung der Gespräche folgt Ritter den Schleiermacherschen Annahmen, dessen Untersuchungen er nicht nur für sehr verdienstlich, sondern auch in einem gewissen Grade für gelungen erachtet.

2 Die historisch-kritische Grundlage enthaltend. Heidelberg, C. F. Winter. 1839.

der unbefangenen Forschung durchaus unmöglich sei. Wenn man, wie Schleiermacher diess verlangt, einräume, dass auch in Plato's Werken die Darstellung der Philosophie in demselben Sinne wie in einer Reihe mündlicher Unterhaltungen fortschreitend sei von der ersten Aufregung der ursprünglichen und leitenden Ideen bis zu einer wenn auch nicht vollendeten Darstellung der besonderen Wissenschaften: so folge allerdings von selbst, dass es eine natürliche Folge und eine nothwendige Beziehung dieser Gespräche aufeinander geben müsse[1]. Hier entstehe nun aber zuvörderst das grosse Bedenken, ob Plato, wenn er wirklich mit der Aufeinanderfolge seiner Schriften bei der Herausgabe derselben eine solche methodische Absicht verbunden hätte, diese wohl so verborgen und durch die gänzliche Verschiedenheit der Einkleidungsweisen verhüllt haben würde, dass weder von seinen Zeitgenossen noch von den folgenden Philosophen (bis auf Schleiermacher) irgend einem auch nur eine Ahnung davon aufgegangen wäre: ein Einwand, welchem Hermann noch andere aus dem gegenseitigen Verhältnisse der Schriften entnommene Bedenken gegen Schleiermacher's Annahme zugesellt. Dass das Ganze der platonischen Schriften das Bild einer lebendigen organischen Entwicklung gewähre und nur von dieser Seite wissenschaftlich aufgefasst werden könne, ist auch Hermann's feste Ueberzeugung, nur erblickt er in dieser Entwicklung nicht eine solche, welche Plato gleichsam an seinem eigenen Beispiele seinen Lesern vorzumachen beabsichtige, zu diesem Ende von vorn herein Ziel und Zweck des Ganzen schon den Grundzügen nach sich vor Augen haltend, sondern vielmehr eine solche, durch die er selbst erst allmälig unter den Einflüssen seiner Zeit zu der erforderlichen Höhe emporgehoben worden sei, um einen derartigen Plan für sich und andere zu entwerfen; deren rein geschichtlicher Charakter mithin nur insofern nach allgemein dialektischen Principien gemessen werden könne, als ein solcher Erfolg allerdings eine höchst normale Ausbildung voraussetzt[2]. Je mehr wir daher, so fährt Hermann fort, Plato's Schriften als den treuen Ausdruck seines Gei-

1 p. 349.
2 A. a. O. p. 351—52.

stes betrachten, desto mehr nöthigt uns ihre Verschiedenheit, gewisse Stadien in seinem eigenen Entwicklungsprocesse anzunehmen, deren Unterschiede gewiss tiefer als in der blossen didaktischen Berechnung eines methodischen Lehrcursus begründet sind. Aber nicht nur gegen die Grundgedanken der Schleiermacherschen Einleitung richtet sich Hermann von seinem, wie er glaubt, rein oder echt historischen Standpunkt aus, auch die von Jenem vorgenommene Athetese mehrerer kleiner Dialoge erregt sein Missfallen, da auch sie aus dem falschen Streben entsprungen sein soll, der natürlichen Mannigfaltigkeit der platonischen Muse den Typus einer erkünstelten Einheit aufzudringen [1]. Noch weiter gehend leitet Hermann selbst Ast's hyperkritische Strenge aus der rücksichtslosen Consequenz ab, mit der in dessen Buche die von Schleiermacher begründete Richtung auf die Spitze getrieben worden sei. Allerdings habe Ast mit tiefem Sinne und grosser Sachkenntniss gegen seinen Vorgänger behauptet, dass weder ein philosophisches System den Schriften Plato's zu Grunde liege, dessen einzelne Theile er in den verschiedenen Gesprächen abgehandelt habe, noch auch dass ein wissenschaftlicher Zusammenhang sie verknüpfe, vermöge dessen das eine Gespräch sich wesentlich auf das andere beziehe, dass also nicht ein äusseres Band die fortschreitende Darstellung der Ideen und philosophischen Grundsätze sie zu einem Ganzen vereinige, sondern ihre Einheit eine innere, durch den Geist der platonischen Weltanschauung gesetzte sei — und damit habe Ast keinen geringen Schritt zu der echt historischen Betrachtung der Schriften gethan, indem hiedurch die Entstehung der einzelnen Werke bei weitem inniger mit den besondern Lagen und Stimmungen des Schriftstellers verknüpft und von seiner persönlichen Entwicklung abhängiger gemacht wird, als diess bei Schleiermacher der Fall ist. Fehlerhaft sei es aber gewesen, dass Ast jene innere Einheit wieder nur wie dieser aus dem Standpunkte einzelner hervorragender Gespräche aufgefasst habe; und wenn er sich überdiess durch seine wegwerfende Kritik der Nachrichten über Plato's Lebensgeschichte der historischen Grundlagen dieser Betrachtung beraubte, so sei es nicht zu verwundern, dass die von ihm

1 Eb. p. 363—64.

eingenommene Höhe, statt seinen Gesichtskreis zu erweitern, seinem Auge vielmehr die feinen Charakterzüge der platonischen Schriftstellerei entzogen habe. Daher biete auch seine Eintheilung der Gespräche nur eine Fortbildung der künstlerischen Einkleidung in sich, nicht des Schriftstellers zu dieser dar, und da überdiess eine zu hochgespannte Auffassung der platonischen Gespräche als in sich geschlossener Kunstwerke ihn veranlasst habe, alle diejenigen, in welchen dieser Charakter nicht mit entschiedner Selbständigkeit hervortritt, für unplatonisch zu erklären, so sei er mit den Gesetzen historischer und philologischer Kritik in Widerspruch getreten [1]. Diesen Verirrungen gegenüber will nun Hermann seiner „echt historischen“ Ansicht Bahn brechen, einer Ansicht, „die zwar die geistige Einheit der echten Werke Plato's nicht ausschliesst, diese aber weder in einer methodischen Verknüpfung noch in einer durchgehends gleichen Weltanschauung, sondern in dem individuellen Geistesleben des gemeinschaftlichen Urhebers sucht, das auch bei der normalsten Entwicklung jedenfalls zu reich und zu bewegt war, um nicht durch die Verschiedenheit seiner Durchgangsstufen eine viel grössere Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen zu rechtfertigen, als jene Annahme sie für möglich halten kann [2]. Diesen Weg, den Socher bereits als den rechten erkannt, aber beim deutlich bekundeten Mangel an klarer und methodischer Einsicht in Plato's philosophische Entwicklung nicht habe verfolgen können, gedenkt Hermann durch die „wahrhaft historische“ Ansicht von Plato's Schriftstellerei dergestalt zu begründen und durchzuführen, „dass daraus der Massstab der Echtheit und Zeitfolge der einzelnen Gespräche mit einer Nothwendigkeit hervorgehe“ [3].

Zu diesem Ende legt Hermann seiner Betrachtung die verschiedenen aus dem Alterthum uns überkommenen Nachrichten über Plato's Lebensgeschichte als deren „urkundliche“ Quellen zu Grunde und führt als Belege dafür, dass Plato erst manche Zwischenstufen habe durchlaufen müssen, um zu seiner Höhe und endlichen Vollendung zu gelangen, aus dessen Schriften selbst manche Züge an, welche den

1 Eb. p. 364 flg.
2 Eb. p. 367.
3 Eb. p. 368.

Schluss rechtfertigen, dass des Philosophen Ansichten allerdings in mehr als einem Punkte im Laufe eines langen Lebens sich veränderten, wie schon an sich so wahrscheinlich ist. Hermann hält sich in dieser Hinsicht davon überzeugt, dass Plato sein „System“ vor seiner „Rückkehr von seiner grossen Reise“ nicht habe zum Abschluss bringen können, so dass alle Dialoge, die vor diesen Zeitpunkt, nach Hermann das vierzigste Jahr des Philosophen, fallen, ihm als Zeugen seiner Entwicklungsgeschichte gelten[1]. Denn um ein „System, das zum Erstenmale die drei Theile der griechischen Wissenschaft vereinigen und die Lehren aller früheren Philosophen verschmelzen sollte, zu Stande zu bringen, habe Plato, weil zu einem lebendigen Studium der älteren Philosophie keine grossen Hülfsmittel zu Athen vorhanden waren, erst ähnlicher Reisen bedurft, wie sie die Begründer der Historiographie unternahmen, um die Weisheit älterer Zeiten gleichsam durch Autopsie an der Quelle selbst zu schöpfen“[2]. Ausgehend von der sokratischen Ethik als der wissenschaftlichen Grundlage, habe Plato nach seines grossen Lehrers Tode doch deren beengende Fesseln sprengen müssen, um in die Fernen der Speculation hinausgetrieben, sich über das ganze Feld der Wissenschaft einen freien Ueberblick zu schaffen[3]. Macht dieses erschütternde Ereigniss, dem Hermann wie Socher Plato's erste schriftstellerische Periode vorausgehen lässt, den ersten grossen Abschnitt im Leben des Philosophen, so ist als zweiter die Rückkehr in seine Vaterstadt, wo er alsdann sein Lehramt in der Akademie antritt, anzusehen. Zwischen beide Ereignisse setzt Hermann die dem Auffassen fremder Philosopheme gewidmeten Wanderjahre des Philosophen, da er gleich nach Sokrates Tode zu Euclides nach Megara sich begeben, später durch seine Reisen nach Sicilien mit den Pythagoreern in Verbindung getreten sein soll. Diesen wie ihm scheint gesicherten Daten der Lebensgeschichte Plato's folgend, nimmt Hermann also drei durch jene beiden Ereignisse geschiedene Perioden des platonischen Schriftenthums an, für die uns dann auch ein günstiges Geschick am Lysis, Theaetet und Gastmal ebenso

1 Eb. p. 371.
2 Eb. p. 372.
3 Eb. p. 372.

viele charakteristische Belege dargeboten habe. Die erste Periode enthalte die im engern Sinne sokratischen Schriften, beginne mit den kleineren Gesprächen Hippias II, Jo, Alcibiades, Charmides, Lysis, Laches, setze sich durch Protagoras und Euthydem fort und endige in einer Uebergangsperiode, die von der Apologie, dem Krito, Gorgias, Euthyphro, Meno und Hippias I. gebildet werde. Die zweite Schriftstellerperiode unter dem Einfluss der sogar im Stil und in der Schreibweise der nächsten Gespräche zu spürenden megarischen Philosophie des Euclides beginnend, enthalte den Kratylus, Theaetet, Sophist, Politicus und Parmenides; die dritte, an deren Spitze Phaedrus, gleichsam das Programm der zu eröffnenden Schule trete, biete nach diesem Menexenus, Gastmal, Phaedo, Philebus, und schliesse in Republik, Timaeus, Kritias und Leges [1]. Diese Dreiheit, welche ihrem Princip nach doch wieder an Schleiermacher erinnert und bei der sich Hermann selbst der Schleiermacher-Astschen Eintheilung anzuschliessen erklärt, charakterisirt er näher so, dass er den Gesprächen der ersten Periode, wie seine Vorgänger, noch einen „eigenthümlichen Charakter der Jugendlichkeit“ beilegt, daher „alle Gedanken gleichsam noch im ersten Glanze und der ersten Unbeholfenheit der Jugend erscheinen“, dabei aber bereits der erste Anklang von dem, was allem Folgenden zu Grunde liegt, hervortreten und die Entwicklung der dialektischen Methode das Herrschende sein soll [2]. Plato soll in dieser Periode den Standpunkt eines beschränkten Sokratismus einnehmen, sein Sokrates in derselben daher „keine andere Lebensansicht oder wissenschaftliche Auffassung verrathen, als wir sie für den geschichtlichen aus Xenophon und andern unverdächtigen Zeugen kennen lernen“ — was Hermann ganz natürlich erscheint, da Plato „damals die Ergebnisse älterer Forschungen nicht anders und weiter kennen gelernt habe, als sie überhaupt ins Leben und die Begriffe seiner Zeit übergegangen waren“ und es also seine Aufgabe blieb, „die sokratische Methode ohne alle Nebenabsichten als reinen Selbstzweck durchzuführen“. Nach einer Uebergangsperiode, deren Charakter darin bestehn soll, „das Bedürfniss und die Gewiss-

1 Eb. p. 385. Vgl. p. 431—535.
2 Eb. p. 386.

heit eines absoluten Inhalts auszusprechen“, sei Plato dann dazu fortgegangen, „nach gemachter Bekanntschaft mit den Lehrmeinungen seiner Vorgänger deren Bekämpfung und Verschmelzung mit der Sokratik“ vorzunehmen, welche völlig veränderte Richtung ihre Wirkungen auch auf Stil und Darstellung zu äussern nicht verfehlen konnte. Der dialektische Scharfsinn musste vor der poetischen Anschaulichkeit zurücktreten und zwar so weit, „dass sie nicht selten in Dunkelheit und Schwerfälligkeit“ übergeht. „Es verschwinden alle jenen kleinen lebendigen Züge, die den Gesprächen der sokratischen Periode ihren besonderen Reiz verleihen, und wenn wir uns dazu noch endlich aus Plato's gleichzeitiger Lebensgeschichte erinnern, in welcher Geistesstimmung, unter welchen Störungen, in welcher Entfernung von dem Muttersitze griechischer Classicität er den grössten Theil dieser Arbeiten vollendet haben mag, so werden wir die stilistischen Härten und Schroffheiten des Ausdrucks, an welchen grade einige der tiefsinnigsten platonischen Gespräche leiden, nur als charakteristische Kennzeichen ihrer Entstehungszeit betrachten dürfen.“ Erst „mit der Rückkehr in seine Vaterstadt“ lässt Hermann den Philosophen zu sich selbst zurückkehren: „nachdem die Bekanntschaft mit der pythagoreischen Philosophie in Italien seinen Geist mit einem Schatze von Bildern und Idealen bereichert, deren Verwirklichung ihm als die Krone alles seinen bisherigen Strebens erscheinen musste, tritt aus dieser Vereinigung neu verjüngter Lebens- und Künstlerfreudigkeit mit den wohlerworbenen Resultaten seiner vorhergehenden Forschungen dann von selbst der Charakter der dritten und vollendetsten Periode seiner schriftstellerischen Entwicklung hervor, welche man mit Schleiermacher die constructive, mit Ast die darstellende nennen kann“ [1].

Dieser allgemeinen Ansicht der platonischen Geistesentwicklung, welche Hermann wie man sieht, aus der integralen Anwendung der Lebensnachrichten auf die vorhandenen Dialoge sich gebildet hat und im weiteren Verlaufe seines Buches bei Besprechung der einzelnen Werke näher durchzuführen sucht, fügte er noch in demselben Jahre, wo jenes erschien, durch einen später ausgearbeiteten und

1 Eb. p. 386—97.

herausgegebenen Vortrag[1] einen nicht unwichtigen Beitrag hinzu. Ausgehend von der schon oben erwähnten Phaedrusstelle (p. 274 B. flg.) welche er von Schleiermacher ganz abweichend dahin interpretirt, dass Plato damit gradezu alle Schrift für untauglich zu wissenschaftlicher Mittheilung und Belehrung erkläre, wirft er die Frage auf, welche Stellung nun die uns gleichwohl erhaltenen Schriften des Philosophen zu seiner Lehre und seiner Zeit einnehmen. Die Antwort, an die von Tennemann adoptirte, in den sogenannten platonischen Briefen[2] vertretene Meinung von einer verborgen gehaltenen, esoterischen Lehre Plato's anknüpfend, fällt dahin aus, dass der Kern von dessen Lehre in diesen Schriften eben nicht enthalten, sondern dass dieser, nämlich „die übersinnliche Ideenlehre“ den mündlichen Vorträgen vorbehalten worden sei, von denen uns aus dem Alterthum berichtet werde. In der That lasse sich denn auch nachweisen, dass Plato in seinen Schriften niemals die obersten Principien als solche anders als andeutungsweise oder beiläufig behufs anderweitiger Anwendung auf Fragen und Zustände der erscheinenden Welt berührt, dass er aber auf diese Anwendung, wo die überirdische Wahrheit überall nur im Gewande der Sinnlichkeit und des Scheines wirksam gemacht werden kann, die schriftliche Ausdrucksweise grade um ihres materiellen, gleichsam bildlicheren Charakters willen nothwendig gefunden habe[3]. Woraus sich denn auch der psychagogische, gleichsam propädeutische Charakter seiner Schriftstellerei ergebe, insofern sie der Weg ist, den Menschen auf die Spuren und Aeusserungen der vor der Geburt geschauten Wahrheit in seiner sinnlichen Umgebung aufmerksam zu machen und ihm so seine wahre Bestimmung ins Gedächtniss zurückzurufen[4].

1 Ueber Plato's schriftstellerische Motive. In den gesammelten Abhandlungen (Göttingen, Dieterich. 1849.) p. 281—305.

2 Hermann betrachtet wenigstens den siebenten Brief als ein authentisches Document für Plato's äussere und innere Lebensgeschichte (p. 424 vgl. p. 592) und glaubt an dessen Neffen Speusippus oder irgend einen seiner sonstigen Vertrauten als Verfasser denken zu müssen, der ihn nicht sowohl auf Plato's Namen gefälscht, als in dessen Namen und Sinne für das ganze Publicum geschrieben habe (p. 591).

3 A. a. O. p. 292—93.

4 Eb. p. 301 flg.

Es ist klar, dass Hermann's Ansicht von der Schriftstellerei Plato's sich lediglich auf mehrere von den alten Traditoren berichtete und daher von ihm als „urkundlich bezeugte Thatsachen" angenommene Umstände stützt, aus denen weitere Folgerungen abgeleitet werden und ein Bild der wissenschaftlichen Entwicklung und litterarischen Thätigkeit des Philosophen hergestellt wird. Es fanden aber sowohl Hermann's Folgerungen, als zum Theil schon deren Voraussetzungen mannigfachen Widerspruch. So erfuhren Hermann's Hypothesen eine besonders eingehende, vielfach schlagende Widerlegung von Chr. A. Brandis in dessen „Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie" [1]. Brandis wandte gegen Hermann ein, dass es höchst unwahrscheinlich sei, geschweige denn als erweislich angesehen werden dürfe, es habe für Plato erst der Reisen bedurft, um die Weisheit älterer Zeiten gleichsam durch Autopsie an der Quelle schöpfen zu können; und eben so wenig sei erweislich, dass Plato's Bestrebungen, so lange er Sokrates' persönlichen Umgang genossen, sowie die seiner gleichzeitigen Mitschüler vorzugsweise auf die praktische Weisheit gerichtet gewesen, da mindestens von Euclides vorausgesetzt werde, er habe weil in der dialektischen Richtung bereits ergriffen, auf Plato während des Aufenthalts der Sokratiker in Megara so bedeutend eingewirkt. Brandis leugnete also die Richtigkeit des Bildes, das Hermann von Plato's Entwicklungsgange entworfen hatte, durchaus, und fand auch die Stellung, die Jener manchen Dialogen, wie z. B. dem Phaedrus geben wollte, unhaltbar, wobei freilich Hermann's Satz, dass Plato sich während eines langen Lebens auch wissenschaftlich fortgebildet haben werde, noch immer bestehen blieb. Diesem einigermassen Rechnung tragend, nahm Brandis, welcher sich übrigens gleich Ritter im Allgemeinen zur Schleiermacherschen Theorie bekannte, verständiger Weise seinerseits an, dass wenn Plato ein fertiges System nicht schon von vorn herein zur Schriftstellerei mitgebracht habe, doch die Grundlinien desselben in seinem schöpferischen Geiste schon frühzeitig mit Deutlichkeit und Bestimmtheit hervorgetreten wären und durch die ihnen innewohnende Kraft sich allmälig in naturgemässer Weise ent-

1 Thl. II. Abth. I. Berlin, G. Reimer. 1844. p. 160 flg.

wickelt hätten, zuerst in einer Reihe von Dialogen, darin die Keime der Dialektik und Ideenlehre mit aller Frische erster jugendlicher Begeisterung, mit allem Zauber phantasiereicher, dramatisch mimischer Darstellung sich zu entfalten beginnen; dann in einer Abfolge von Gesprächen, in denen jene Keime durch dialektische Untersuchungen über den Unterschied gemeiner und philosophischer Erkenntniss, Vorstellung und Wissen, als Grundlage für Physik und Ethik weiter entwickelt werden, um endlich in Werken objectiv-wissenschaftlicher Darstellung ihre letzte Ausbildung zu erhalten [1].

In ähnlicher Weise trat auch E. Zeller, der bereits im Jahre 1839 durch die Herausgabe der „platonischen Studien“ sich als eingehenden Forscher auf diesem Gebiete gezeigt hatte, sowohl in der ersten Ausgabe seiner „Philosophie der Griechen“ [2] als in dem Artikel „Plato“ der Pauly'schen Real-Encyclopädie [3] der Schleiermacherschen Meinung näher bei, der Hermannschen entgegen. Zeller nimmt an, dass Schleiermacher in seiner Anordnung der Dialoge allerdings nicht bloss einzelne Missgriffe begangen, sondern auch im Allgemeinen darin einseitig verfahren, dass er zu viel Absichtlichkeit und Künstlichkeit in Plato's schriftstellerische Thätigkeit hineinträgt und die naturgemässe Entwicklung seines Geistes zu wenig berücksichtigt; dass andrerseits aber auch Hermann zu weit gehe, wenn er die verschiedenen Klassen der platonischen Gespräche ganz verschiedenen Formen und Entwicklungsstufen von Plato's Philosophie zuweist. Abgesehen davon, dass mehrere der angeblich früheren Werke ganz unverkennbar auf Lehrbestimmungen hinweisen, die nach Hermann erst in einer spätern Epoche entstanden sein könnten [4], so ergäbe sich aus

1 A. a. O. p. 168 flg.

2 Stuttgart, F. Fues. 1846. Bd. II. p. 134 flg.

3 Stuttgart, Metzler. 1848. p. 1683 flg.

4 Unter andern Beispielen weist Zeller sehr treffend auf den Lysis hin, dem Hermann die erste Stelle in der Reihe der Dialoge verliehen, dessen Unechtheit er aber wenn auch kurz, doch mit gewichtigen Gründen schon in der „Philosophie der Griechen“ (p. 170) dargethan hatte. Später hat Zeller sich freilich bewogen gefunden, mehrere der in den „platonischen Studien“ und der Abhandlung der Encyclopädie aufgestellten Athetesen wieder zurückzunehmen, nicht nur die der Le-

dessen Ansicht das unwahrscheinliche Resultat, dass Plato seine litterarische Laufbahn, der Natur eines so genialen Geistes entgegen, fast mit lauter unbedeutenden Arbeiten begonnen haben müsste, und dass sein System sich nicht aus Einer Grundanschauung organisch entwickelt, sondern mechanisch, je nachdem er mit dieser oder jener von den früheren Philosophien bekannt wurde, den einen oder andern Theil angesetzt hätte. Mit diesen sicherlich sehr triftigen Bemerkungen kehrt Zeller schliesslich — zunächst in Uebereinstimmung mit Brandis, weiterhin aber auch mit Schleiermacher — doch wieder zu der Annahme zurück, dass die platonischen Schriften im Wesentlichen nur Eine Form von Plato's System darstellen, das in seinen Grundlinien schon beim Beginn seiner schriftstellerischen Laufbahn entwickelt mit methodischer Absichtlichkeit in dieser Reihenfolge ausgearbeitet wurde, zugleich aber auch während dieser Arbeit zu immer grösserer Reife und Klarheit gedieh. Zeller stellt darauf den leider nicht näher begründeten scharfsinnigen Zweifel auf, ob Plato wohl schon bei des Sokrates Lebzeiten als Schriftsteller aufgetreten sei; und denkt sich die Reihe der Dialoge so, dass Apologie und Krito etwa den Anfang machen, sodann Phaedrus und Protagoras folgen, nach diesen Gorgias, Theaetet und Meno kommen; dass an den Theaetet sich Sophist und Politicus anschliessen, an diese Parmenides, dann wieder Kratylus und Euthydem. Das Gastmal und Phaedo, schwerlich weit von einander entfernt, seien ohne Zweifel jünger als Parmenides: an diese würde von Schleiermacher mit Recht der Philebus angereiht. Ueber die Stellung der Republik, des Timaeus, Kritias und der Gesetze endlich herrsche kaum ein Streit. In dieser angegebenen Reihenfolge lassen sich füglich die drei von Schleiermacher angenommenen Klassen unterscheiden, sofern sich jedoch in der zweiten derselben der Sophist, Staatsmann und Parmenides mit ihrem „scharf ausgeprägten dialektischen" Character und ihrer durchgängigen Beziehung auf die eleatische Philosophie ebenso gegen die vor- als gegen die rückwärts liegenden Werke ziemlich bestimmt abgrenzen,

ges, welche sich freilich nicht aufrecht erhalten liess, sondern auch solcher Machwerke, wie Hippias minor, womit Plato besser verschont geblieben wäre.

liessen sich auch fünf, und wenn man die Gesetze besonders zählen will, sechs Klassen platonischer Gespräche annehmen. Von den kleineren Dialogen verwarf Zeller Lysis und Euthyphro mit grosser Bestimmtheit, aber auch Charmides und Laches mit überwiegenden Gründen; unplatonisch erscheinen ihm ferner Jo, trotz des aristotelischen Zeugnisses (das übrigens, wie Zeller sehr richtig bemerkt, noch verschiedenen Zweifeln Raum lässt) der kleinere Hippias, der erste Alcibiades; gar kein Zweifel dürfe aufkommen an der Unechtheit des Minos und Hipparch, des Alcibiades II, der Anterasten, des Theages und Klitopho, wie denn die von den Alten schon als unecht bezeichneten kleinen Dialoge gleichfalls zu verwerfen seien [1].

Hatte auf diese Weise die Hermannsche Ansicht durch hervorragende Kenner der einschlägigen Verhältnisse starke Beeinträchtigung erfahren, so sollten ihr doch bald auch Vertheidiger und Vertreter entstehen. Abgesehen von dem früh verstorbenen Deuschle, welcher in einer Reihe mannigfaltiger kleinerer Arbeiten ihren Fusstapfen folgte, fand dieselbe in A. Schwegler's populär und flüchtig gearbeiteter, aber darum nur um so mehr gelesener „Geschichte der Philosophie im Umriss" bereite Anerkennung [2]. Schwegler spricht von Lehrjahren Plato's, wo er in Sokrates Lehre und Leben die fruchtbarsten philosophischen Keime und Anknüpfungspunkte gefunden, von Wanderjahren, welche durch die gewonnenen geistigen Anregungen (zu Megara und bei den Pythagoreern Siciliens) seiner schriftstellerischen Thätigkeit eine veränderte Richtung gaben, endlich von Meisterjahren, in welchen er die vollendetsten Schriften (Phaedrus, Symposium, Phaedo, Philebus, Republik, Timaeus) abfasste. Und ähnlich drückt

1 Das Urtheil über die Unechtheit des Laches, Lysis, ja sogar des kleinern Hippias, Charmides und Euthyphro hat Zeller später wieder zurückgenommen (Zeitschrift für Alterthumswissenschaft 1851 p. 250). Uebrigens bleibt er auch in der 2. Aufl. der „Philosophie der Griechen" (Bd. II. ersch. 1859 p. 326 flg.) seinem oben angedeuteten Standpunkt treu, indem er sich nur milder und versöhnlicher gegen die Hermannsche Hypothese, die er zum Besten zu wenden sucht, ausdrückt, freilich aber auch wieder die kleineren Dialoge den grössern voraufschickt, was er doch früher selbst als ungehörig verworfen hatte.

2 Stuttgart, Franckh. 1848 u. öft.

sich Schwegler in der von C. Köstlin nach seinem Tode herausgegebenen „Geschichte der griechischen Philosophie“[1] so aus: „Für das Verständniss der platonischen Schriften ist der Gesichtspunkt festzuhalten, dass sie nicht, wie etwa die aristotelischen, ein fertiges System in seinen verschiedenen Theilen darstellen, sondern einen organischen Fortschritt, eine steigende Reife und Vertiefung aufweisen, und zwar ist dieser Fortschritt nicht bloss ein methodischer, wie Schleiermacher annimmt, sondern ein Fortschritt des Philosophen selbst, d. h. Plato hat nicht bloss um des Lernenden willen, aus pädagogischen Motiven, um das Verständniss zu erleichtern, diese aufsteigende Stufenfolge eingehalten, sondern seine eigene philosophische Denkweise war in fortschreitender Entwicklung beziehungsweise Umwandlung begriffen, so dass jeder Dialog eine höhere und reifere Entwicklungsstufe seiner Philosophie darstellt. Diese Entwicklung theilt sich jedoch in drei Hauptperioden, eine elementare, eine dialektische und eine systematische. In der ersten Periode ist Plato noch gänzlich Sokratiker: die Gespräche dieses Zeitraums treten den sokratischen des Xenophon zur Seite; die zweite Periode umfasst diejenigen Gespräche, in welchen Plato die Sokratik zur Ideenlehre fortentwickelt; in der dritten Periode sucht Plato vom Gesichtspunkte der Ideenlehre aus „die von jetzt an als fertig und anerkannt vorausgesetzt wird, die concreten Sphären der Ethik und Physik zu bearbeiten und die bisher vereinzelten und gesonderten Disciplinen zur Totalität eines Systems zu verknüpfen“[2].

Eine viel glänzendere Vertretung als diese fand Hermann's Princip ferner durch C. Steinhart in dessen mit anregender Gedankenfülle und begeisternder Wärme geschriebenen Einleitungen der platonischen Gespräche zu Hier. Müller's deutscher Uebersetzung derselben. Steinhart, nach Hermann's Vorgange an die chronologischen Momente der überlieferten Lebensgeschichte Plato's sich haltend, nimmt folgende Dreitheilung der Gespräche an: zuerst rein sokratische, Jo, beide Hippias, Alcibiades I, Lysis, Charmides (404), Laches, Protagoras; sodann solche, welche auf dem Uebergange des Sokratismus zur Ideenlehre stehen:

1 Tübingen, G. Laupp. 1859.
2 Eb. p. 125—126.

Euthydem (um 402), Meno (399), Euthyphro, Apologie, Krito (aus demselben Jahre), Gorgias und Kratylus, welche beiden letzteren Dialoge in die Zeit des megarischen Aufenthaltes gesetzt werden. Die zweite Klasse bilden die dialektischen, an der Spitze Theaetet (393), sodann Parmenides, Sophist und Staatsmann (während der Reisen verfasst); die dritte Klasse fällt nach den grossen Reisen und der specielleren Kenntnissnahme des Pythagoreismus und umfasst den Phaedrus (388), das Gastmal (385), Phaedo, Philebus, Republik (um 367) Timaeus und Gesetze. Auch Steinhart ist also, wie die meisten seiner Vorgänger, nicht geneigt, den Astschen und Socherschen Athetesen Rechnung zu tragen, sondern zieht wieder mit Hermann eine grössere Anzahl selbst der unbedeutenden kleineren Dialoge als echte Schriften Plato's herbei.

Vielfach an Steinhart anknüpfend, aber ihn auch oft bekämpfend, nimmt ferner Fr. Susemihl eine mehr vermittelnde Stellung ein. Seit den eindringenden Forschungen C. F. Hermann's — so drückt sich derselbe zu Beginn seines Werkes, „die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie einleitend dargestellt“ [1] aus — scheine sich allmälig immer grössere Einstimmigkeit darüber zu bilden, dass dem Plato beim Beginne seiner Schriftstellerthätigkeit sein System noch keineswegs fertig und vollendet dastand, dass es sich vielmehr aus geringen Anfängen im Verlaufe derselben entwickelt hat. Allein darüber, wie diese Entwicklung im Einzelnen zu denken sei, scheine noch ziemliche Unklarheit zu herrschen. Es sei nicht zu leugnen, dass Plato schon bei Lebzeiten des Sokrates mit den früheren Systemen keineswegs unbekannt war; wir müssen aber annehmen (auf Grund einer von Susemihl auf Plato, nicht auf Sokrates bezogenen Stelle des Phaedo pag. 63), dass der Philosoph von den älteren Systemen völlig unbefriedigt sich dem reinen, specifisch ethischen Sokratismus hingegeben habe und dass er demgemäss allerdings seine litterarische Laufbahn mit einer Reihe sokratischer oder ethisch propädeutischer Dialoge — Hippias dem kleineren, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras, Meno, Apologie, Krito, Gorgias, Euthyphro ist deren Reihefolge — begonnen, sodann eine Reihe dialektisch-

1 Leipzig, B. G. Teubner. 1855.

indirecter Dialoge (Euthydem und Kratylus, Theaetet, Phaedrus, Sophist, Staatsmann, Parmenides, Symposium, Phaedo) und endlich drittens die constructiven Dialoge (Philebus, Republik, Timaeus, Kritias, Gesetze) geschrieben habe. In der Vorrede der zweiten Hälfte des zweiten Theiles [1] erläutert Susemihl seine inzwischen von Bonitz hart angegriffene Ansicht als eine vermittelnde weiter dahin, dass wenn die platonischen Werke nach Schleiermacher die Stufen eines vom Elementaren schrittweise emporsteigenden philosophischen Lehrcursus, nach der Hermann's vielmehr die Stadien der fortschreitenden Geistesentwicklung ihres Urhebers selbst, und mithin so zu sagen die seines philosophischen Lerncursus bilden, sie nach der seinigen vielmehr Beides sind und zwar anfänglich mehr das Letztere und später mehr das Erstere [2].

Wenn es bei der Bearbeitung der platonischen Frage, wie nach den berührten bedeutendsten Leistungen zu urtheilen ist, wesentlich darauf hinauszukommen schien, zwischen der Schleiermacherschen und der Hermannschen Meinung als gewissermassen äussersten Gegensätzen diejenige Vereinbarung zu finden, auf welche die kritische Berücksichtigung der antiken Nachrichten von Plato's Leben und persönlicher Entwicklung, sowie die stichhaltigste Auffassung der ihm zuerkannten Werke führte, um dadurch die mehr philosophische mit der mehr äusserlich historischen Betrachtung zusammenfallen zu lassen, so treten inmitten solcher conciliatorischer Bestrebungen, wobei es zumeist auf die mehr oder weniger starke Neigung zu der einen oder der andern Seite ankam, doch auch Versuche auf, die beiden so eng verknüpften Fragen nach Echtheit und Reihenfolge der platonischen Schriften auf ganz neuem Wege, an der Hand durchgreifenderer Methode zu lösen. Den ersten Versuch dieser Art machte G. F. W. Suckow in seinem Buche „die wissenschaftliche und künstlerische Form der Platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlichkeit dargestellt“ [3], welches mit der wohl zu beachtenden Bemerkung beginnt, dass trotz der auf die Lösung der pla-

1 Lpz. 1860.
2 Ebend. Vorwort pag. VII.
3 Berlin, F. Dümmler. 1855.

tonischen Frage verwandten Gelehrsamkeit und Scharfsinnigkeit durch die bedeutendsten Forscher, diese doch nicht habe gelingen können, weil jene Männer einige wichtige und unerlässliche Vorfragen sich entweder gar nicht vorgelegt oder nicht richtig und nicht vollständig genug beantwortet hätten. Diese Vorfragen sind nach Suckow zuerst die nach der Echtheit der Werke, sodann die, ob Plato das Ganze seiner Philosophie in seinen Schriften habe niederlegen wollen oder ob er etwa gewisse höhere esoterische Lehren davon ausgeschlossen habe, ob er ferner ein eigentliches System besessen, und ob endlich, wenn er seine Gedankenwelt in einen solchen streng wissenschaftlichen Zusammenhang, den wir System nennen, gebracht, seine Schriften in einer diesem System entsprechenden Reihenfolge von ihm ausgearbeitet worden seien oder nicht [1]. Zur Erledigung dieser sicherlich sehr sachgemässen Fragen, welche von den Vorgängern wenn auch nicht gänzlich übergangen, so doch keineswegs vollständig und genügend erörtert worden waren, beginnt nun Suckow mit einer Prüfung der Ansicht Schleiermacher's, von dem er schliesslich findet, dass er die Beantwortung der wichtigsten Vorfragen am trefflichsten vorbereitet, das Ziel aber um desswillen nicht erreicht habe, weil er die von ihm aufgestellten Grundsätze selbst nicht immer eingehalten und verfolgt habe [2]. Diess zu thun wendet sich Suckow nun zunächst zur Untersuchung der äussern Zeugnisse für die Echtheit der platonischen Werke, zunächst des Zeugnisses des Aristoteles, dessen Citate eingehend zu prüfen ihm mit Recht von fundamentaler Bedeutung scheint. Bei dieser Untersuchung findet er dann, dass einige der aristotelischen Anführungen zwar mehr oder weniger deutliche Beziehungen auf den kleineren Hippias, Menexenus, Gorgias, Meno, Euthydem, Lysis, die Apologie, Staatsmann, Protagoras, Parmenides enthalten, dass aber theils sie als Zeugnisse für den platonischen Ursprung dieser Dialoge nicht benutzt werden können, theils sich aus ihnen sogar die Unechtheit des grössern Hippias und Menexenus folgern lasse; dass andere dagegen allerdings als Zeugnisse für die Echtheit benutzt werden dürfen, und deren

1 In der Vorrede pag. VI—VII.

2 A. a. O. p. 32—48.

Deutlichkeit nach zwei Reihen von Dialogen anzunehmen seien, davon die erste Sophist, Theaetet, Philebus, Phaedo und Phaedrus, die zweite Republik, Gastmal, Gesetze, Timaeus bilden. Obgleich nun Suckow anerkennt, dass der Politicus und die Gesetze von Aristoteles bezeugt seien, sucht er in der Folge doch deren Unechtheit nachzuweisen, indem er annimmt, dass Aristoteles sich über deren Verfasser getäuscht haben müsse: ein Beginnen, wodurch freilich die Wichtigkeit des aristotelischen Zeugnisses für die Echtheit platonischer Schriften überhaupt in Frage gestellt ist. Nachdem er dann noch den grösseren Hippias, Menexenus, die Epinomis, den Krito und beide Alcibiades verworfen, classificirt er die übrig gebliebenen Gespräche so, dass er Phaedrus, Gastmal, Republik und Timaeus als unzweifelhaft echten Stamm bezeichnet; als echten Nebenstamm, doch nicht jedem Zweifel unzugänglich Phaedo, Philebus, Theaetet und Sophist. Welche Dialoge ausserdem möglicher Weise echt seien, soll uns das Verzeichniss des Thrasyllus; und das Verzeichniss des Phavorinus, welche Dialoge entschieden unecht und schon im Alterthum mit Recht allgemein verworfen worden seien, lehren. An diesen, durch Herbeiziehen vieler interessanter Notizen und deren eigenthümliche wenn auch keineswegs immer glückliche Benutzung anregenden Theil des Buches, in dem ausser den Zeugnissen des Aristoteles auch die des Panaetius und Phavorinus, sowie die Eintheilung des Thrasyllus gründlicher als bisher geschehen war, besprochen werden, reiht sich weiter der Versuch, ein angebliches, von Suckow neu entdecktes, „untrügliches“ Zeichen der Echtheit, welches Plato allen seinen Werken eingeprägt haben soll, darzulegen. Jeder platonischen Schrift liegt nämlich nach Suckow ausser der dialogischen Reihenfolge der Gedanken noch eine logisch wissenschaftliche zu Grunde, deren Gesetz im Phaedrus [1] mittels der Vorschrift angedeutet ist, dass jede Rede Kopf, Rumpf und Füsse haben, also dreigliedrig sein müsse und zwar so, dass ausserdem noch jeder Hauptheil wieder bis zum Untheilbaren zweitheilig gespalten sei. Suckow unternimmt nun am Phaedrus durch eine bis ins Einzelnste gehende höchst weitläuftige Analyse diese angebliche wissen-

1 A. a. O. p. 181—195, vgl. p. 416—419 u. s. w.

schaftliche wie künstlerisch-dramatische Gliederung, welche Plato seinen Werken gegeben haben soll und durch welche sie den Pindarschen Siegeshymnen vergleichbar sein sollen, beispielsweise zu zeigen. Uebrigens nimmt Suckow den Gedanken Schleiermacher's wieder auf, dass Plato's Gespräche sich zu einem grossen dichterischen Ganzen zusammenfassen lassen, weil sie einen sie alle umfassenden und wissenschaftlich erziehlichen nicht weniger als künstlerisch schönen Plan offenbaren, welcher „aufs Neue die Grundlage für die Darstellung eines erhabenen, innig zusammenhangenden Lehrgebäudes platonischer Philosophie" werden könne [1]. Diesem nicht näher nachgewiesenen Gedanken zufolge lässt Suckow die Schriften in drei Gruppen zerfallen, deren erste von Parmenides, Protagoras, Symposium und Phaedrus, deren zweite von Republik und Timaeus, deren dritte von Philebus, Theaetet, Sophist, Apologie und Phaedo gebildet wird [2].

Suckow's Werk, von den gäng und gäbe gewordenen Ansichten so weit abweichend und durch seine den Leser ermüdende Darstellung noch mehr abschreckend, wurde von der Kritik ungünstig aufgenommen, indem man die sehr beachtenswerthen methodologischen Grundgedanken und einige anderweitige treffende Beobachtungen Suckow's über deren meist unhaltbarer Benutzung übersah und die ganz veränderte Reihenfolge der Gespräche um so weniger beachtete, als man deren Princip nicht begriff oder missbilligte, sie auch nicht näher begründet fand. Gleichwohl übte das Buch auf die nächsten Forscher einen sehr bestimmten Einfluss aus. So bereits auf das bald nachher erschienene Werk E. Munk's: die natürliche Ordnung der platonischen Schriften [3]. Munk kommt mit Suckow zunächst in dem negativen Satze überein, dass die bisherigen Versuche zur Lösung der platonischen Frage als ungenügend betrachtet werden müssten; er will im Gegensatz zu den bisherigen künstlichen Anordnungen der platonischen Dialoge, deren Princip auf gewissen philosophischen oder historischen Voraussetzungen ruht, eine „natürliche" aus den Schriften selbst

1 Eb. p. 507—508.
2 Eb. p. 509.
3 Berlin, F. Dümmler. 1857.

entnommene setzen. Die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der einzelnen Gespräche glaubt er freilich übergehen zu dürfen, weil die Beurtheilung von deren Authenticität aus innern Gründen nur dann erst furchtbar werden könne, wenn man über die Tendenz der Schriftstellerthätigkeit Plato's im Reinen sei [1]. Munk nimmt nun in seine Anordnung nur solche Schriften auf, „über deren Echtheit die meisten Kritiker übereinstimmen", deren Urtheil denn auch durch den „kunstvollen äussern Bau" und die „organische Gliederung" des Ganzen sich als richtig erweist — wozu er nicht allein Laches, Lysis, Charmides, Hippias minor, sondern auch Hippias major, Alcibiades I, Euthyphro und Menexenus rechnet. Was nun die Methode seiner Anordnung selbst betrifft, so giebt er zwar Schleiermacher zu, dass Plato's Dialoge durch einen vom Verfasser selbst beabsichtigten inneren Zusammenhang ein Ganzes bildeten, deren Kern die Republik und Timaeus ausmachen, dass der leitende Faden aber dieser Einheit nicht in dem von Schleiermacher vorausgesetzten System der platonischen Philosophie zu finden sei, sondern vielmehr in der dichterisch gehaltenen Darstellung des Lebensganges, welchen der wahre Philosoph Sokrates durch alle Stadien seiner Entwicklung genommen habe. Also nicht die didaktisch-methodische Darstellung eines vorausgesetzten philosophischen Systems Plato's sei der Einheitsfaden durch dessen Werke, wie Schleiermacher, nicht die Abspiegelung der Entwicklung des individuellen Lebensganges ihres Autors, wie Hermann wollte, sondern das ideale Lebensbild des als Denkers und Menschen mustergültigen Sokrates, welches in einer planvoll entwickelten Reihe charakteristischer Scenen und Situationen zu geben, als der Zweck der platonischen Schriftstellerei angesehen werden müsse, wobei derselbe nach den drei Hauptgesichtspunkten als Kämpfer, Lehrer und Martyrer der Wahrheit geschildert werde. Zunächst also, so stellt Munk seinen Gedanken näher dar — welcher, wie man bei Betrachtung der von Munk gegebenen Anordnung bald erkennen wird, auch Suckow vorgeschwebt haben muss — erfolge die Weihe des Sokrates zum Philosophen, vollzogen durch Parmenides und dargestellt im gleichnamigen Dialoge, sodann schildern die

1 Vorrede pag. XI.

Gespräche Protagoras, Charmides, Laches, Gorgias, Jo, Hippias I, Kratylus, Euthydem und Gastmal seine Kämpfe gegen die falsche Weisheit; in einer zweiten Abtheilung dieser Dialoge lehre er die echte Weisheit, im Phaedrus, Philebus, Staat, Timaeus und Kritias; endlich in einer dritten Gruppe erweise er die Wahrheit seiner Lehre durch die Kritik der entgegengesetzten Ansichten und durch seinen Martyrertod, nämlich im Meno, Theaetet, Sophist, Politicus, Euthyphro, Apologie, Krito und Phaedo. Von diesen Schriften, bei deren jeder Munk nicht nur die Zeit der Entstehung im Allgemeinen, sondern auch das Jahr der dargestellten Scene nachweisen zu können glaubt und welche chronologisch dem Lebenslauf des durch sie verherrlichten Sokrates folgen sollen, unterscheidet er dann noch Schriften, die nicht zum „sokratischen Cyclus“ gehören und theils wie Alcibiades I, Lysis, Hippias minor, vor dem Tode des Sokrates abgefasste Jugendschriften, theils spätere sind, wie Menexenus und die Gesetze [1]. Wenn Plato, so folgert Munk weiter, in dieser Weise die Persönlichkeit des Sokrates seiner eigenen unterschiebe, müsse er seine eigene Entwicklungsgeschichte auch nothwendig nach den äussern Lebensumständen seines Lehrers modificiren: demgemäss sei die genetische Darstellung, wie die platonischen Schriften sie uns bieten, weniger eine historische als eine ideale, und könne unmöglich mit der Genesis jener zusammenfallen. Munk kommt mit dieser Bemerkung bei dem eigenthümlichen Resultate an, dass während seine Anordnung allen andern als künstlichen gegenüber die natürliche sein soll, dagegen die Entwicklung des philosophischen Inhalts, welche andere Forscher als natürliche begreifen wollen, für ihn eine künstliche wird.

Kurz nach dem Erscheinen des Munk'schen Werkes trat mit grosser Vorsicht und Umsicht H. Bonitz auf das zu einem Kampfplatz gewordene, von ihm schon früher cultivirte Gebiet der platonischen Forschung, die noch immer nicht gelungene Lösung der Frage besonders nach der Reihenfolge der Dialoge, welche nur desto mehr Schwierigkeiten machte, je eindringlicher man sich damit beschäftigte, auf einem wieder anderen Wege nicht sowohl selbst zu

1 A. a. O. p. 50—51.

versuchen, als anzubahnen. In der kurzen, aber inhaltsschweren Einleitung der ersten Abtheilung seiner „platonischen Studien“[1] erklärt derselbe anknüpfend an die Besprechung der Werke Steinhart's und Susemihl's und nachdem er das Munk'sche wegen „der Willkürlichkeit“ seines obersten Gesichtspunktes kurzweg bei Seite geschoben, dass auch in jenen neuesten umfassenden Arbeiten, deren sonstiges Verdienst er übrigens gebührend hervorhebt, das vorgesteckte Ziel — über Inhalt und Form der einzelnen Dialoge gründliche Rechenschaft zu geben und durch geordnete Verbindung der sämmtlichen Schriften zugleich die platonische Philosophie zu entwickeln, noch immer nicht erreicht sei. Die Differenz, in der beide von Schleiermacher zu Hermann gewissermassen zurückkehrenden Forscher sich gegen einander befinden, könne selbst schon die Unsicherheit des Bodens andeuten, auf dem man sich bei der Frage nach der chronologischen Anordnung der Dialoge noch immer bewege, und während es ferner ein unerwiesenes Postulat sei, dass in der chronologischen Folge der Schriften, gesetzt auch wir kennten dieselbe mit authentischer Sicherheit, der philosophische Entwicklungsgang Plato's gegeben sei, fänden wir über diesen in den beiden genannten Werken häufig mit einer Sicherheit gesprochen, als könnten wir nicht nur Plato's Schriften vollkommen verstehen, sondern als vermöchten wir sicher anzugeben, was er bei Abfassung mancher Schriften erst noch ahnte und fühlte, welche Gedanken in ihm erst aufdämmerten oder was er in einem bestimmten Dialoge nicht nur nicht darlegte — das allerdings können wir wissen — sondern darzulegen noch nicht vermochte[2]. Diese Zuversicht nun, deren einzelne Proben Bonitz mittheilt, sei in dem Maasse gefährlicher, je tiefer sie manchmal auf die gesammte Auffassung des in Rede stehenden Dialoges einwirke, und um sich vor einem solchen Zuvieldeuten und solcher Zuversicht über unentschiedene Dinge zu bewahren, sei es vor allen Dingen nöthig, bei jeder dieser dialogischen Compositionen Plato's den Gedankengang in der vom Schriftsteller selbst

1 Wien, k. k. Hof- und Staatsdruckerei. 1858.

2 Pag. 7—8.

beabsichtigten Gliederung zu erkennen. Denn dadurch allein, das ist offenbar Bonitz' Gedanke, dass wir genau erforschen, was Plato in jedem Dialoge im Einzelnen wirklich sagt und im Ganzen wirklich beabsichtigt, gewinnen wir ein sicheres Fundament der Untersuchung über Zusammengehörigkeit und Abfolge der platonischen Schriften, sowie über die Lehre und die vorausgesetzte philosophische Entwicklung ihres Urhebers. Bonitz hat selbst Hand angelegt an die von ihm vorgeschriebene eingehende Analyse der Dialoge, indem er in den beiden Abtheilungen seiner platonischen Studien zuerst über Gorgias und Theaetet, sodann über Euthydem und Sophist eine durchgängige Untersuchung anstellt, aus welcher eine sehr deutliche Einsicht in den philosophischen, theils polemischen, theils didaktischen Gedankengehalt und die künstlerische Composition dieser vier Gespräche gewonnen wird, ohne dass freilich die Frage nach der Echtheit der beiden letzteren, durch Ast und Socher mit der Athetese belegten Dialoge auch nur erwähnt, geschweige denn erörtert worden ist.

Ein weiteres Verdienst erwarb sich Bonitz um die platonische Frage dadurch, dass er, was gewissermassen das Complement zu dem von ihm vorgeschlagenen und betretenen Wege ist, die kaiserliche Akademie der Wissenschaften zu Wien im Jahre 1859 zur Stellung einer Preisaufgabe veranlasste, laut welcher sowohl untersucht werden sollte, ob für die Hermannsche Anordnung, welche aus der umfassendsten und eingehendsten Polemik gegen das Schleiermachersche Princip hervorgegangen, bei mehreren geschätzten Forschern auf diesem Gebiete im Wesentlichen Beistimmung gefunden habe, der angeblich auf historischen Thatsachen beruhende Beweis wirklich geführt worden sei, als auch für diejenigen platonischen Dialoge, bei welchen diess möglich sei, die Abfassungszeit an sich oder im Vergleich zu bestimmten andern Dialogen zur Evidenz gebracht werden sollte.

Die Erwartung nämlich, welche sich an diese Preisaufgabe knüpfte, ist in sofern nicht getäuscht worden, als von den drei der k. Akademie eingereichten Preisschriften die eine, welche, wie sich auswies, Fr. Ueberweg zum Verfasser hatte, die gestellte Aufgabe genügend löste und in

Folge dessen von der Akademie mit verdientem Lobe gekrönt ward.

Ueberweg geht in seiner Schrift, welche bald nachher unter dem Titel „Untersuchungen über die Echtheit und und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben" im Druck erschien [1], der von der Akademie gegebenen Weisung gemäss von einer sehr gründlichen Kritik der einander entgegengesetzten Schleiermacherschen und Hermannschen Hypothesen, mit theilweiser Berücksichtigung der anderweitigen Forschungen aus, als deren Resultat er zumal auf Grund der von ihm ausführlich besprochenen, viel angerufenen Stelle des Phaedrus (p. 264 folg.) findet, dass weder Schleiermacher's noch Hermann's Annahmen sich bei näherem Eingehen auf alle einschlagenden Momente in ihrem ganzen Umfange aufrecht erhalten lassen, dennoch aber einen wohl zu beachtenden Wahrheitskern enthalten. „Der Grundgedanke Hermann's, so drückt sich Ueberweg am Schluss seiner kritischen Erörterung aus, nämlich die Annahme, dass sich in den Schriften Plato's ein Entwicklungsfortschritt seiner Philosophie kundgebe, ist trotz der bedeutenden Mängel, an welchen Hermann's Beweisversuch und insbesondere seine Polemik gegen Schleiermacher leidet, an sich selbst wohlbegründet und durch Thatsachen genügend gerechtfertigt; aber die Art, wie Hermann dieses Princip näher bestimmt und durchführt, unterliegt gewichtigen Bedenken, und insbesondere ist die fast bis zur Exclusivität gehende Einseitigkeit ungerechtfertigt, mit welcher er dasselbe dem Schleiermacherschen Princip gegenüber zur Geltung bringt. Der Schleiermachersche Grundgedanke der Wesentlichkeit der methodischen Form in Plato's Dialogen ist ganz eben sowohl wie das Hermannsche Entwicklungsprincip, historisch berechtigt, aber die Art, wie Schleiermacher dieses Princip näher bestimmt und durchführt, ist eine unhaltbare, und insbesondere ist das fast bis zur Exclusivität gehende Uebergewicht ungerechtfertigt, welches er demselben giebt, indem er das Princip der philosophischen Selbstentwicklung Plato's zwar nicht abweist, aber doch nur in geringem Masse mitberücksichtigt und nur im Sinne eines successiven Klarerwerdens der einzelnen Elemente des Sy-

1 Wien, C. Gerolds Sohn. 1861.

stems anerkennt.“ [1] Also dürfen wir weder mit Hermann glauben, dass Plato sich auf Grund bloss äusserlicher Momente „der Kenntnissnahme nämlich fremder Philosopheme“, fortgebildet habe, sondern muss vielmehr jede Fortentwicklung des Philosophen, wie eine solche als thatsächlich zuzugeben ist, mit Herbart [2] als eine auf der reinen, logischen Nothwendigkeit seines Denkfortschritts selbst beruhende gefasst werden, noch erweist sich die Hypothese von einer durchgängigen, methodischen Einheit der platonischen Schriftstellerei als gerechtfertigt, deren massgebenden Plan Plato schon zu einer Zeit entworfen haben soll, wo er noch nicht einmal an eine Lehrthätigkeit denken konnte, als deren Unterstützung doch seiner eigenen Erklärung zufolge schriftliche Aufzeichnungen allein dienen. Wenn aber Ueberweg diesem negativen, aber darum nicht minder bedeutsamen Resultate den Satz hinzufügt, dass beide Principien richtig gefasst, einander theils beschränken, theils ergänzen müssen, falls die wahrhaft historische Ansicht d. h. die Reproduction des wirklichen Processes, der in Plato's Geiste sich vollzogen hat, gewonnen werden soll, so hat er doch nicht näher dargethan, wie er sich diese Synthese denkt, sondern sucht vielmehr im zweiten Theile seines Buches auf einem andern Wege eine möglichst objective Grundlage für die Fragen nach Echtheit und Reihenfolge der platonischen Schriften zu erzielen. Den Anfang macht dabei die Untersuchung über die Lebensnachrichten, welche Ueberweg vom Standpunkt eines vorwiegenden Glaubens an die Authenticität dieser litterarhistorischen Traditionen, besonders der im siebenten Briefe enthaltenen Notizen unternimmt [3]. Nicht nur das Todesjahr und das schwer festzustellende Geburtsjahr des Philosophen sucht er zu ermitteln, sondern auch die Zeit der Reisen und den Kern anderer legendenhafter Erzählungen aus dem Leben des Philosophen, denen er Glauben schenkt und die er für seine Ansicht von Plato's Schriftstellerei zu verwerthen sucht. Darauf geht er zu den Zeugnissen der Alten über die Echtheit der Schriften, besonders die des

1 p. 110.

2 p. 38—43. Vgl. p. 270—274.

3 p. 112—130. Das über den siebenten Brief Gesagte (p. 118—128) ist unhaltbar.

Aristoteles über, welche von Suckow wieder aufgenommene und mit Recht in den Vordergrund gestellte Untersuchung er an diesen anknüpfend doch mit viel grösserem Tact und schärferem Urtheile geführt und dadurch bedeutend gefördert hat. Dürfen auch die von Ueberweg in dieser Hinsicht gewonnenen Resultate nicht durchweg anerkannt werden, so sind sie doch als ein brauchbarer Anhaltspunkt jeder ferneren Erörterung über diesen Gegenstand anzusehen [1]. Den Schluss des Werkes macht die Betrachtung über die Zeitfolge platonischer Dialoge, welche theils nach äusseren Zeugnissen des Aristoteles und anderer minder wichtigen Autoren, theils nach historischen Spuren in Plato's Schriften, theils nach innern Beziehungen in denselben untersucht wird. Auch hier sind interessante Resultate gewonnen worden über das Verhältniss der Republik zu den Leges, sodann über die späte Entstehung des Sophisten und Politicus sowie des Philebus; in Bezug auf Symposium, Theaetet und Phaedo, sowie auf die eigenthümliche Stellung dieses letzteren Dialogs zum Phaedrus und Timaeus [2].

Die in seinem Werke noch nicht versuchte Darstellung der Reihenfolge selbst aller platonischen Dialoge hat Ueberweg bald darauf in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie der vorchristlichen Zeit gegeben [3], indem er folgende chronologische Bestimmung als der historischen Wahrheit sich vielleicht am meisten annähernd bezeichnet: „die kleineren ethischen Dialoge, sofern sie echt sind, insbesondere Hippias minor, Laches, Lysis, Charmides; ferner den Protagoras verfasste Plato wohl noch vor dem Tode des Sokrates; danach zunächst Apologia und Krito; eine Zeitlang nachher, vielleicht nach der Rückkehr von Megara nach Athen, den Gorgias; 386 oder 385 den Phaedrus, und zwar zur Eröffnung seiner Lehrthätigkeit, bald hernach 385 oder 384 das Convivium, um 382 den Meno, dann in dem Zeitraum von 382 bis 367 die Republik, den Timaeus und das

1 Das Resultat, an welches ich selbst anzuknüpfen gedenke, steht p. 199—201.

2 p. 201—296.

3 Berlin, E. S. Mittler und Sohn. 1863 p. 75. Weniger bestimmt drückt sich Ueberweg in der zweiten Auflage des Grundrisses (Berlin, 1865 p. 99 flg.) aus.

Fragment des Kritias, wie auch den Phaedo; von 367 bis gegen 361 den Theaetet nebst dem Sophista und Politicus, ferner den Philebus; der Zeit nach dem Antritt der Lehrthätigkeit gehören auch der Euthydem und der Kratylus an; gegen Ende seines Lebens endlich hat Plato die Leges verfasst“ [1].

Ueberweg's Leistungen auf dem Gebiete der platonischen Forschung, wenn gleich ihre positiven Resultate noch als vorläufige und bedingte erscheinen, sind besonders darin anerkennungswerth, dass er mit ebenso scharfer als methodischer Kritik mehrere den wahren Sachverhalt verdunkelnde Vorurtheile, deren Entfernung den vereinzelten schwächern Angriffen seiner Vorgänger nicht hatte gelingen wollen, als solche darthat und damit aus dem Felde schlug. Weniger

1 Nachdem Ueberweg sich kurz nachher von der Unechtheit des Sophista und Politicus hat überzeugen lassen und dem Munkschen Princip, dessen er schon in seinem grössern Werke nicht mit Unehren gedacht, einen weitern Einfluss auf seine Auffassung der platonischen Schriftstellerei gestattet, stellt er im Anhang seines Grundrisses der patristischen Philosophie (Berlin, 1864 p. 97) den Protagoras an die Spitze, dem sich die kleineren ethischen Dialoge, demnächst wohl auch noch der Gorgias anreihen sollen. Im Phaedrus und im Symposium, fährt er fort, kommt dann über den Sokrates ein neuer ihn über sich selbst erhebender Geist, eine Ahnung der Ideenwelt, mit einem ungewohnten Redefluss; die dialektische Begründung und annähernd systematische Entwicklung des hier in der Form der Ahnung und der poetischen Begeisterung vorgetragenen, auf der Ideenlehre beruhenden Gedankenkreises gehört den (durch den Gorgias und Meno) eingeleiteten vollendetsten Dialogen an, Republik und Timaeus, welchem letzteren sich der Phaedo als Abschluss dieses Cyclus anreiht. Das Principiellste ist auch noch in den letzten dieser Dialoge wohl absichtlich mehr angedeutet als entwickelt; in den mündlichen Schulverhandlungen lag die Ergänzung. Den Inhalt dieser Diatriben hat zum Theil Plato selbst, wahrscheinlich spät und vielleicht erst unter nachträglicher Einfügung in den Cyclus, im Kratylus, Theaetet und Philebus dargestellt, zum andern Theil, aber mit wesentlicher Umbildung der Ideenlehre und wohl auch nicht ohne einen gewissen Miteinfluss Aristotelischer Aeusserungen, wahrscheinlich einer seiner Schüler im Sophist und Politicus, zweien zusammengehörigen Dialogen, von denen sich beweisen lässt, dass Aristoteles sie gekannt, aber nicht, dass er sie für Schriften Plato's gehalten habe; diesen scheint später der Parmenides angereiht worden zu sein. Die von Plato im hohen Alter verfassten Leges stehen ausserhalb des Cyclus.

glücklich in der Untersuchung über die Lebensnachrichten und die Stellung des Phaedrus, hat Ueberweg besonders durch die Athetese des Parmenides und den Nachweis, dass wie schon Munk behauptet hatte, den am meisten systematischen Schriften Republik und Timaeus noch einige andere Dialoge, wie Theaetet, Phaedo, Philebus (ausser den Leges) der Zeit nach folgen, den platonischen Untersuchungen bessere Aussichten des Zustandekommens eröffnet. Jene, die Athetese des Parmenides, vertheidigte er siegreich gegen einen Angriff Deuschle's und Susemihl's [1]; mit diesem, welcher die Abschaffung der von Schleiermacher erfundenen und von fast allen Nachfolgern, selbst Hermann, adoptirten schriftstellerischen Perioden Plato's in sich schloss, geschah, wie sich später zeigen wird, auch auf die Echtheitsfrage eine bedeutende Rückwirkung. Hervorzuheben ist ferner bei Ueberweg die fruchtbare Verbindung seiner Rücksichtsnahme zugleich auf den philosophischen Gedankengehalt der platonischen Schriften und auf die äussern litterarhistorischen Elemente der Untersuchung.

Das der Zeit nach jüngste der in diess wissenschaftliche Arbeitsfeld fallenden bedeutenderen Werke [2], nämlich H. v. Stein's „Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur spätern Theologie und Philosophie“ [3], darf und muss, obgleich es noch unvollendet ist und seinem Plane nach die Besprechung der Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften erst in dem noch nicht publicirten siebenten Buche nachliefern wird [4], dennoch hieher gezogen

1 Davon später mehr.

2 Die Bücher von C. Beck (Platon's Philosophie im Abriss ihrer genetischen Entwicklung. Stuttgart, Mäcken. 1853), A. Arnold (System der platonischen Philosophie. Erfurt, Villaret. 1858) und F. Michelis (die Philosophie Platon's in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit. Münster, Aschendorff. 1859) glaube ich füglich übergehen zu dürfen, wenn auch in ihnen manches übrigens Beachtungswerthe angetroffen wird. G. Grote's Werk (Plato and the other companions of Sokrates. London. 1865) gehört, da es von den kritischen Arbeiten der Deutschen abzusehen scheint, gleichfalls nicht in den Kreis dieser Untersuchungen.

3 Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. Bd. I. 1862. Bd. II. 1864.

4 Bd. I. Einleitung XI.

werden, weil in den bisher erschienenen zwei Bänden, welche die ersten drei Bücher des Ganzen umfassen, einige wichtige Erörterungen angestellt werden, welche zur Lösung der hier einschlagenden Probleme dienstlich gemacht werden können. Die auf Grund der Annahme, dass Plato nicht nur ein ausgeführtes philosophisches System gehabt, sondern es in seinen Dialogen auch in künstlerischer Weise aus didaktischen Zwecken dargestellt habe, vom Verfasser versuchte Zusammenstellung der Dialoge behufs der Reconstruction dieses angeblichen Systems kann freilich übergangen werden, da sie die didaktische Entwicklung der schriftstellerischen Thätigkeit Plato's mit der chronologischen Abfolge der Dialoge in Einklang zu bringen gar nicht einmal versucht, wie das Schleiermachersche Princip, dem v. Stein folgen will, doch verlangt[1], aber sowohl die weitere Ausführung eines von Thiersch angeregten Gedankens über die Form der platonischen Schriften, als auch die eingehende und schlagende Kritik der antiken Tradition über Plato's Leben verdient mit aller Anerkennung hervorgehoben zu werden. In letzterer Hinsicht weist v. Stein, der sich auch nicht mehr durch die Autorität der sogenannten platonischen Briefe blenden lässt, die völlige Unzuverlässigkeit der auf uns gekommenen Biographie Plato's nach und deckt die eigentliche Quelle dieser litterarhistorischen Fabeln richtig auf[2]; in ersterer Hinsicht entwickelt er von dem

1 v. Stein nimmt wieder drei Entwicklungsreihen an, zuerst die Gruppe der in das Ganze des Systems einleitenden Dialoge, Lysis, Phaedrus, Symposium, sodann die zweite Gruppe der das System in seinen einzelnen Bestandtheilen verarbeitenden Dialoge, von denen Meno, Protagoras, Charmides, Laches, Euthyphro und Euthydem die Tugendlehre, Theaetet die Wissenschaftslehre, Parmenides, Sophist und Politicus die Ideenlehre, Phaedo die Psychologie darstellen sollen; eine dritte Gruppe endlich bestehend aus Republik, Timaeus, Kritias und Leges, welche „den Staat und die Natur zu construiren“ bestimmt sind. In einen „Anhang“ verweist v. Stein die Apologie, Krito, Menexenus, die beiden Hippias, Jo, den ersten Alcibiades und Kratylus, an deren Echtheit er zwar glaubt, aber mit denen er gleichwohl, da sie ihm in seinen Entwurf des platonischen Systems nicht passen, auch nichts anzufangen weiss.

2 Bd. II. p. 158—197. Wunderlich ist, dass v. Stein, indem er sich mit vollstem Rechte von allem Respect vor den alten Biographen

Satze aus, dass alle echten und auf uns gekommenen Schriften Plato's in prosaischer Diction abgefasste Dramen philosophischen Inhalts sind, den eigenthümlichen Charakter dieser platonischen, den philosophisch-regeneratorischen Absichten ihres Urhebers allein angemessenen Kunstform nach ihren verschiedenen Beziehungen. Wenn Plato, erklärt treffend v. Stein, auf ein Ideal von Leser rechnet, wie seine Rechnungen und Gedanken durchgehends auf das Ideale gerichtet sind, so musste er auch seinerseits seinem Leser ein wahres Ideal von Lectüre herzurichten versuchen: ein geschriebenes Wort nämlich, das aber doch grössere Vortheile noch als die lebendige Rede haben sollte, ein Drama — dessen Kern und Inhalt aber die philosophische Wahrheit ist [1]. Dieser Ansicht gemäss deutet v. Stein die berühmte Phaedrusstelle in einem der Schleiermacherschen Auslegung günstigen Sinne [2] und gelangt dabei zu dem Schluss, dass die Beschaf-

Plato's lossagt, vor dessen Pinakographen, die um nichts glaubwürdiger sind als jene, so viel Respect behält, dem grossen Manne, dessen Kunst und Weisheit er doch so gut zu schätzen und zu schildern weiss, erbärmliche kleine Dialoge zuzuschreiben, und diess Verfahren damit zu rechtfertigen, dass er sagt, „Plato konnte auch Werke von untergeordnetem Werthe, von zurücktretender sachlicher Bedeutung verfassen und herausgeben" (I. p. 291)! Und die Art, wie er das seit Schleiermacher, besonders durch Ast und Socher aufgetauchte Streben, die unwürdigen Bestandtheile des Corpus Platonicum durch Athetese fortzuschaffen, sich und Anderen weg zu demonstriren sucht (I. p. 8. Anm.), hält ebenso wenig Stich, wenn man sie näher prüft. Denn nicht der erste, vermeintlich abstossende Eindruck der platonischen Schriften veranlasst, wie v. Stein behauptet, zur Athetese, sondern die Vergleichung der durch tiefe Gedanken und herrliche Kunstform ausgezeichneten platonischen Schriften mit den von Sophismen und Albernheiten, sowie Nachahmungen und Missverständnissen Plato's strotzenden pseudoplatonischen Dialogen, deren Form meist ebenso unwürdig ist, als deren Inhalt.

1 I. p. 64.

2 Wir zweifeln (sagt v. Stein, nachdem er die massgebenden Worte erläutert) ob Phaedrus ebenso vollständig begreift, als er ihnen zustimmt. Wir zweifeln nicht, dass Sokrates noch etwas mehr und Anderes im Schilde führt, als was er ausspricht. Aus diesem Grunde befremdet es uns denn auch gar nicht so sehr, wenn der Letztere stellenweise mit aller Schrift entweder zu brechen scheint oder auch wohl wirklich seinen Worten nach bricht. Gelegentlich lenkt er dann doch auch wieder ein, ohne dabei allzuängstlich vor kleinen Inconcin-

fenheit der platonischen Schriften durchaus im Einklang mit dem Sinn dieser Stelle stehe, falls sie nur im Zusammenhange des Ganzen verstanden werde. „Die platonischen Schriften, sagt er, sind in unsern Augen wirklich von der Art, dass sie den ungehörigen Leser ganz abschrecken oder doch jedenfalls nicht zum sichern Gefühl des Verständnisses gelangen lassen, dass sie Rede und Antwort stehen wenigstens auf eine grosse Anzahl der bei ihnen vernünftigerweise aufwerfbaren Fragen und Einwendungen, dass sie zwar mit Rohr und Tinte, nichtsdestoweniger aber auch mit Dialektik und in die Seelen geschrieben sind, dass zwar viel Scherz und wenig Ernst in ihnen enthalten ist, Beides doch aber nur für den ersten Anlauf, und nicht auch für das selbstthätig eindringende Studium" [1]. Wie aber v. Stein von dieser Auffassung aus zu seiner wiederholt ausgesprochenen Ueberzeugung, dass Plato's „System" in dessen Schriften ent-

nitäten zwischen seinen einzelnen Aeusserungen auf seiner Hut zu sein. Er hebt auf das Schlagendste Uebelstände hervor, die wirklich mit aller Schrift verbunden sind: warum soll er es da nicht einmal sagen dürfen, dass er überhaupt nicht viel von aller Schrift halte? Vielleicht übertreibt das seinen eigenen Sinn in etwas — liegt doch in der That etwas sehr Ergötzliches darin, zu sehen, wie er allmälig den Phaedrus von seinem Enthusiasmus für die „geschriebenen Reden" zu deren völliger Nichtachtung überführt, und indem Sokrates dem hierin liegenden Reiz nachgab, konnte dieser seinen Worten leicht eine übertriebene Fassung geben, die eigentlich nicht sein ganzer Ernst war. Vielleicht aber war diess der ganze volle Ernst des Sokrates: in dem Munde dessen, der Zeit seines Lebens nichts geschrieben hat, wäre eine so tiefe Herabsetzung der Schrift gar nichts so Unerhörtes. Diese sokratische Aeusserung braucht desswegen noch immer nicht der ganze und genaue Sinn des Plato zu sein. Ja, streng genommen kann sie es gar nicht einmal, wenn anders wir den Plato nicht für einen entweder sehr kurzsichtigen oder auch inconsequenten Denker halten. Denn in einer Schrift theilt er uns diese Polemik gegen die Schrift mit, in einer Schrift, die wenigstens den Anschein in Nichts vermeidet, als wolle sie doch wirklich noch etwas anderes, als etwa bloss „scherzen" oder „erinnern" und noch dazu in einer dramatischen Schrift. Der letztere Umstand muss nach der Natur des Dramatischen uns — vor der Hand wenigstens — immer im Ungewissen darüber lassen, ob Sokrates' Ansicht auch die des Plato ist: die beiden andern aber erheben es sogar zur Wahrscheinlichkeit, dass sie es nicht sei u. s. w. I. p. 71—72.

1 A. a. O.

halten sei, überzugehen gedenkt, muss noch abgewartet werden, während wir schon jetzt in dem Abschnitt über Plato's Verhältniss zu seinen Zeitgenossen [1] uns freuen, nicht nur die von Alters her verdunkelten Beziehungen des Philosophen zu Xenophon und andern Sokratikern, sondern besonders auch die Beziehung des Aristoteles zu ihm an der Hand einer besonnenen Kritik aufgehellt zu sehen, welche mit Recht sich dagegen erhebt, dass von mancher Seite des Aristoteles Darstellung und Kritik platonischer Lehren grober Missverständnisse und Entstellungen bezichtigt werde.

Die zahlreichen, oft sehr verdienstlichen Monographien aber über einzelne Punkte der platonischen Lehre oder Kunstform, über einzelne Dialoge oder wichtige Parthien und Stellen derselben sollen, wo es nothwendig erscheint, im Verlaufe der nunmehr zu beginnenden Erörterungen zur Sprache kommen. Das vorstehende Capitel war dazu bestimmt, die in vieler Hinsicht schon zum Gericht gewordene Geschichte der wichtigsten Ansichten über Plato's Schriftstellerei, besonders was Echtheit und Zeitfolge der Werke betrifft, anzugeben, um darzulegen, dass wenn auch verschiedene Wege zur Lösung der platonischen Frage bereits eröffnet und mit mehr oder weniger Glück betreten worden sind, es dennoch noch immer nicht hat gelingen wollen, diese Lösung selbst zu bewerkstelligen. Wenn nun die Discrepanz der Forscher auf die Unsicherheit der meisten bisher von ihnen zu Tage geförderten Resultate zurückschliessen lässt, wird es um so nöthiger sein, sich behufs der Bearbeitung der einschlägigen Probleme nach einer Methode umzusehen, an deren Hand theils stichhaltigere Ergebnisse gewonnen, theils aber auch die wohlbegründeten Errungenschaften früherer durch Geist und Gelehrsamkeit ausgezeichneter Forscher neu verwerthet werden mögen. Um aber dazu zu gelangen, wird der nächste Schritt eine Prüfung der biographischen Traditionen über Plato, so weit sich dieselben auf dessen Schriftstellerei beziehen, sein müssen.

1 II. p. 39—158.

Cap. II.

Untersuchung der antiken Nachrichten über Plato's Schriftstellerei im Allgemeinen.

Wenn das Bild der geistigen Eigenthümlichkeit eines Schriftstellers durch die Kenntniss seines Lebenslaufes nicht nur deutlicher zu werden, sondern in vielen Fällen überhaupt erst die erforderliche Klarheit anzunehmen pflegt, so möchte diess besonders bei einem Autor wie Plato sich voraussetzen lassen, der zwar seine Person, der dramatischen Natur seiner Productionen gemäss, in diesen ganz zurücktreten lässt, aber dennoch sie recht eigentlich aus seiner Zeit heraus, für seine Zeit geschrieben und dazu bestimmt hat, auf diese erleuchtend, läuternd und umgestaltend zu wirken. Scenen des wirklichen Griechischen Lebens werden uns in ihnen dargestellt, zu Dramen erhobene philosophische Verhandlungen, deren Theilnehmer uns Plato theils mit liebevoller Theilnahme zu gesinnungsfreundlicher Anerkennung und Nachahmung, theils mit Missbilligung ihres Treibens zum abschreckenden Beispiele vorführt und zwar dieses mit solcher Lebendigkeit, ja Leibhaftigkeit, dass wir ganz von selbst zu der Frage nach des Autors persönlichen Verhältnissen zu diesen seinen Zeitgenossen und seiner Stellung inmitten seines Volkes überhaupt gedrängt werden. Erregen ferner bald offene, bald verstecktere Anspielungen in Plato's Schriften unsere Aufmerksamkeit, welche sich auf wissenschaftliche Vorgänger oder Antagonisten beziehen, so wird man nur dadurch hoffen dürfen, diese zur Klarheit zu bringen, dass man über Plato's Beziehungen zu den betreffenden Richtungen oder Männern irgendwoher anders authentische

Kunde erlangt. Es konnte also nicht fehlen, dass man die aus dem Alterthum über Plato's Lebensverhältnisse und Zeitstellung auf uns gekommenen Nachrichten mit möglichster Sorgfalt sammelte, sichtete und für das Verständniss seiner Schriften und seiner Lehre zu verwenden suchte: ein Streben, welches in Hermann's Buche, wie oben dargethan wurde, insofern seinen Culminationspunkt erreichte, als dieser Gelehrte seinen eigenen, ausdrücklichen Erklärungen zufolge die litterarhistorische Tradition der Alten gerade dazu benutzte, das Bild der Entwicklungsgeschichte Plato's als Denkers und Schriftstellers sich zu entwerfen. Aber es hat sich auch gezeigt, wie wenig stichhaltig Hermann's Methode war: sein Versuch, wenn auch an die richtige Beobachtung anknüpfend, dass Plato in einem langen Leben als Philosoph und Autor nicht immer gleich gedacht, sich vielmehr weiter gebildet habe, darf schon desswegen als gescheitert angesehen werden, weil abgesehen davon, dass Plato's Geistesentwicklung nicht sowohl aus den (übrigens uns ganz unbekannten) Schicksalen seines äussern, als aus Momenten seines innern (Denker-) Lebens verstanden werden muss, eben jene Basis der Hermannschen Hypothese, die biographische und litterarhistorische Tradition der Alten, keine authentische und keine urkundliche ist. Eine schärfere Kritik hat sich gegen die Mangelhaftigkeit und Unzuverlässigkeit der antiken Lebensnachrichten über Plato ebenso wenig verschliessen können, als gegen einen bedeutenden Zweifel an der Reinheit des Corpus der platonischen Schriften. Um nun hier bei dem erstern dieser Punkte, der Biographie Plato's stehen zu bleiben, so durfte im Jahre 1859 E. Zeller noch erklären, dass zwar die „Ueberlieferung in vielen Beziehungen unsicher, in noch mehreren unvollständig sei", dennoch aber die Lebensverhältnisse nur Weniger unter den alten Philosophen uns so genau bekannt wären, wie diess bei Plato der Fall sei [1]. Aber schon zwei Jahre später legte Ueberweg bereits einen schärfern Massstab an, wenn er auch gleichfalls noch die bekannten Angaben über Plato's Reisen, Gründung einer Schule u. s. w. nicht nur bestehen liess, sondern auch zur chronologischen Datenbestimmung des platonischen

1 Philosophie der Griechen. 2. Aufl. Thl. II. Abth. I. p. 286.

Schriftenthums zu verwerthen suchte. Wenn hiefür bei dem letztgenannten Forscher besonders die Autorität des 7. sogenannten platonischen Briefes galt, den er immer noch für einen aus Plato's nächster Umgebung entsprungenen zuverlässigen Zeugen der denkwürdigsten Erlebnisse desselben erklärt, so ist nun seit der neusten Zeit auch dieser Standpunkt, und zwar von zwei Seiten her, zu einem überwundenen gemacht worden. Zunächst erschien nämlich H. F. Karsten's Commentatio critica de Platonis quae feruntur epistolis, praecipue tertia, septima et octava [1], in welcher der gründliche Beweis für die völlige Unglaubwürdigkeit der Angaben nicht nur in den anderen angeblichen Briefen Plato's, sondern auch im siebenten, geführt wird. Karsten erhärtet in seiner mit grosser Belesenheit, scharfsinniger Combination und schlagender Kritik abgefassten Arbeit, dass Inhalt, Form und Sprache dieser Briefe gleich unplatonisch sind. Sein Urtheil glaube ich desshalb hieher setzen zu dürfen, weil ich, durch eine ganz von Karsten's Buche unabhängig geführte Untersuchung genau zu demselben Resultate gelangt, es Wort für Wort zu dem meinigen machen kann. „Die in den Briefen verhandelten Gegenstände, so drückt sich Karsten aus, tragen den Stempel der Dichtung, nicht der Wahrheit; die Anknüpfungspunkte sind gesucht; es fallen lange, häufige Abschweifungen ein, alberne Phrasen finden sich eingewebt, die manierirte Composition (welche die declamatorische Redeweise und den rhetorischen Kampfplatz nicht verleugnen kann) stimmt nirgends gut zum Zweck. Ist auch die Sprache der platonischen nachgeahmt, so geschieht diess doch in einer Weise, dass der aufmerksame Leser leicht die Schminke, das Unnatürliche darin erkennt. Ueberall blicken die Spuren der Nachahmung in Worten, Phrasen, Sentenzen hervor und zwar so stark, dass der siebente Brief in der That (was p. 61—82 im Einzelnen nachgewiesen ist) nur als ein aus Plato's Schriften zusammengebettelter Cento erscheint, wobei aber hie und da hässliche Flecken und Nachlässigkeiten der Rede mitunterlaufen, welche der gesunden und reinen attischen Sprache schnurstraks zuwider sind. Was den Inhalt betrifft, so kommt darin Ei-

1 Ultrajecti ad Rh., Kemink et fil. 1864.

niges vor, was den Schreiber als einen wenig unterrichteten, ja in der Geschichte Athens fast unbekannten Autor bekundet; die auf Plato sich beziehenden Dinge sind aber meist auch aus andern Schriftstellern bekannt, und das Eigenthümliche dabei ist geringfügig und sieht wie erdacht aus. Von der platonischen Weisheit erhalten wir ferner daraus ein Bild, welches nicht der wahren Philosophie des Mannes entspricht, sondern als ein durch neupythagoreische Träumereien verunstaltetes Zerrbild anzusehen ist. Demgemäss müssen wir die Briefe für das Werk eines müssigen Menschen oder philoplatonischen Rhetors halten, — eines oder mehrerer, — der von der Lectüre Plato's herkommend und mit dessen Federn geschmückt unter Plato's Namen ihm eine Apologie zu schreiben beabsichtigte, um die von Nebenbuhlern und Neidern gegen ihn erhobenen Schmähungen zu widerlegen und um darzuthun, dass Plato nicht bloss mit Worten, sondern in That und Wahrheit die Philosophie zum Heil der Menschen und Staaten zu verwenden gestrebt habe.“ [1]

Ist damit die Autorität derjenigen Documente, deren Zuverlässigkeit bisher von Vielen noch immer hochgestellt wurde und die Glaubwürdigkeit der biographischen Nachrichten über Plato zu verbürgen schien, in den Staub gesunken, so geschah zu fast derselben Zeit noch ein anderer Schritt, das Feld der Biographie Plato's gründlich zu reinigen. Es war v. Stein, welcher in seinem oben erwähnten Werke [2] die gesammte antike Tradition der Alten über Plato's Leben einer eingehenden Kritik unterziehend dazu gelangte, den Glauben, „als besässen wir wirklich eine Biographie des Platon und nicht vielmehr nur einen biographischen Mythus, der in geschichtlicher Hinsicht genau so viel und so wenig bedeutet, als irgend ein an den Namen eines grossen Mannes sich anschliessender Sagenkreis“ als einen Wahn bezeichnet. v. Stein unterscheidet sehr gut die verschiedenen Strömungen der Tradition, aus deren Zusammenfluss die uns übrig gebliebene, in Bezug auf Wahrheit ganz undurchsichtig gewordene Legende von Plato's Leben allmälig erwachsen ist, und sehr beachtenswerth erscheint sein

1 p. 241—242.

2 Vgl. oben p. 56.

mit verschiedenen, zum Theil ganz schlagenden Beispielen durchgeführter Nachweis, dass Plato's Dialoge selbst in manchen Fällen die Quelle der biographischen Geschichten über ihn geworden sind. So lösen sich denn vor einer unbefangenen Untersuchung nicht nur die Sage von der göttlichen Abkunft und die heilige Zahlenmystik chronologischer Daten, sondern auch menschlichere Dinge, die Wanderschaften nach dem Orient behufs philosophischer Ausbildung oder die Reisen zur Bekehrung von Tyrannen und Aufrichtung eines Philosophenstaates in Sicilien, zu Elementen eines Romans auf, welcher zum allergrössten Theile lobhudelnden oder missgünstigen Schulklatschereien, gezwungener Auslegung platonischer Stellen, übrigens dem gewohnten Leichtsinn und der allbekannten Lügenhaftigkeit ausschmückungslustiger alexandrinischer Litterarhistoriker verdankt wird. So vermessen es nun sein würde, aus diesem wüsten Fabelhaufen etwaige Körner goldner Wahrheit herausfinden und rein für sich ausscheiden zu wollen, so müssen doch, dem oben bezeichneten Plane gemäss, diejenigen Nachrichten der Alten, welche sich auf die Echtheitserklärung und die chronologische Anordnung von platonischen Schriften beziehen, behufs der anzustellenden Untersuchung hier noch besonders und vorab in Betracht gezogen werden, um den Schein gründlich zu zerstören, als ob wir durch sie in dem Vorhaben, über Plato's Schriftenthum zur Klarheit zu gelangen, wirklich gefördert werden könnten.

Es sind aber besonders folgende Punkte, welche hier in Betracht kommen: der Aufenthalt Plato's in Megara, der nach einigen Forschern, wie Ast, Hermann u. A. einen so grossen Einfluss auf seine Schriftstellerei ausgeübt haben soll, dass wohl von einer megarischen Periode derselben, ja sogar schlechtweg von megarischen Schriften des Philosophen geredet worden ist; seine erst spät gewonnene Kenntniss des Pythagoreismus, welche sich an die im Mannesalter unternommene sicilische Reise anknüpfen soll; die Gründung einer Schule in seinem 40. Lebensjahre; endlich einige specielle Nachrichten über seine Schriften, besonders die, dass er schon zu Sokrates' Lebzeiten als Schriftsteller aufgetreten sei.

1. Was nun zuerst den Aufenthalt Plato's in Megara be-

trifft, so geht die Tradition darüber auf einen angeblichen Schüler Plato's Hermodorus zurück, wie Diogenes L. uns berichtet. Von dem megarischen Euklides redend sagt nämlich derselbe: *πρὸς τοῦτον φησὶν Ἑρμόδωρος ἀφικέσθαι Πλάτωνα καὶ τοὺς λοιποὺς φιλοσόφους μετὰ τὴν Σωκράτους τελευτὴν δείσαντας τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων* [1]. Und in Plato's Leben: *ἔπειτα γενόμενος ὀκτὼ καὶ εἴκοσιν ἐτῶν, καθά φησιν Ἑρμόδωρος, εἰς Μέγαρα πρὸς Εὐκλείδην σὺν (καὶ) ἄλλοις τισὶ Σωκρατικοῖς ὑπεχώρησεν* [2]. Wenn nun diese Doppelnotiz ein besonderes Gewicht dadurch zu haben scheint, dass ein unmittelbarer Schüler Plato's — ein solcher soll nämlich Hermodorus sein, freilich nach sehr späten Quellen — sie uns hinterlassen haben soll, so muss doch die Motivirung der an sich gar nicht unglaublichen Nachricht durch das „*δείσαντας τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων*", sehr bedenklich stimmen. Zwar hat Zeller die Meinung aufgestellt, dass die *τύραννοι* unserer Stelle keine anderen als die Ankläger des Sokrates und deren Partei wären [3], aber das Gewaltsame dieser Auslegung liegt auf der Hand, denn unter „Tyrannen" zu Athen verstand und versteht man stets nur die bekannten dreissig. Liess aber Hermodor die Sokratiker nach ihres Meisters Tode aus Furcht vor den dreissig Tyrannen Athen meiden, so verliert die Notiz allen Werth und erscheint in dem Grade fabelhaft, dass sie uns auch an der Schülerschaft des ohnehin dunkeln und verdächtigen Hermodorus zu zweifeln versucht [4].

1 L. II. §. 106.

2 L. III. §. 6.

3 Phil. d. Griechen. 2. Aufl. II. p. 295—296. Ders. de Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonico. Marburgi, Elwert. 1859. 4.

4 Wenn man den Anfang des siebenten Briefes (p. 324 B — 325 B) vergleicht, so wird kaum zweifelhaft sein, dass die Weisheit dieses „Schülers" Hermodor nirgends anderswoher, als eben daher stammt. Diese Stelle nämlich, worin „Plato" seine Motive für Nichtbetheiligung am Staatswesen auseinander setzt, mischen in der That die Herrschaft der dreissig Tyrannen für einen nicht sehr aufmerksamen Leser, grade in Bezug auf Sokrates, mit dessen letzten Schicksalen zusammen. Nachdem schon p. 324 D. Sokrates (aus der Apologie) eingeführt worden ist, bleibt er auch noch Gegenstand der Erzählung, als es schon heisst: *χρόνῳ δὲ οὐ πολλῷ μετέπεσε τὰ τῶν τριάκοντα τε καὶ πᾶσα ἡ τότε πολιτεία*, und gleich darauf lesen wir: *τὸν ἑταῖρον ἡμῶν Σωκράτη τοῦτον δυναστεύοντές τινες εἰςάγουσιν εἰς δικαστήριον.* Es ist Hundert

Aber gesetzt auch den Fall, dass die Thatsache selbst von Plato's Aufenthalt in Megara richtig und nur das Motiv dazu von Hermodor fälschlich beigefügt war, so werden desswegen die daran geknüpften Hypothesen von einem Einflusse des Euklides auf Plato's Philosophiren noch immer nicht glaublich. Oder ist es glaublich, dass Plato sich nach des Sokrates Tode erst wissenschaftlich weiter bilden und zu diesem Ende eine Reise unternehmen musste, wenn sein Mitschüler Euklid schon zu eben diesem Zeitpunkte ein so vollendeter Philosoph geworden war, dass er auf Plato's Speculation bestimmend wirkte? Und andrerseits: wenn Euklides, der megarische Sokratiker, den Eleatismus dergestalt kennen gelernt hatte, dass er ihn schon bei Sokrates' Lebenszeit in sein Philosophiren verarbeitend aufnahm, warum sollen wir zweifeln, dass ein athenischer Sokratiker, wie Plato, nicht ebendasselbe zu Athen, gleichfalls zu Sokrates' Lebzeiten hätte thun können, ohne nachmals Megara's zu bedürfen? Sollte das Gedicht des Parmenides, sollten die Dialoge des Zenon nur in Megara, nicht zu Athen vorhanden gewesen und gelesen worden sein? Aber so unglaublich jedem ernsteren Eingehen die Hypothese sein muss, wonach Plato's Schriftstellerei durch einen zeitweisen Aufenthalt in Megara bestimmenden Einfluss erfahren hatte, so wird sie doch wieder als ein Auskunftsmittel erklärlich, wenn man bedenkt, dass diese sogenannten „megarischen" Gespräche Plato's zum grössten Theil eben gar nicht platonische sind, wie später nachgewiesen werden soll. Also aus dem Gefühl, hier mit fremdartigen, von der sonstigen Höhe platonischer Productionen abweichenden Erscheinungen zu

gegen Eins zu setzen, dass diese „*δυναστεύοντες*" mit jenen „*τύραννοι*" von einem flüchtig lesenden Litterarhistoriker identificirt wurden, so dass er Plato nun auch nach Sokrates' Tode noch vor der *ὠμότης* dieser Tyrannen oder Dynasten nach Megara flüchten lassen kann. Dass aber, wenn das Motiv jener Erzählung erst aus dem 7. Briefe stammt, Hermodor kein Schüler Plato's gewesen sein kann, bedarf nach dem oben über die sogenannten platonischen Briefe Gesagten keiner weiteren Ausführung. Die bei Simplicius vorkommenden Anführungen des Hermodorus zeigen denn übrigens auch, dass sich derselbe auf pseudoplatonische Dialoge als auf echte stützte, was einem wirklichen Schüler Plato's schwerlich begegnet wäre.

thun zu haben, griff man behufs einer Art von Rechtfertigung dieses wunderlichen Umstandes dazu, Plato's Denk- und sogar Schreibweise durch einen ihm fremden Standpunkt des Philosophirens wenigstens zeitweise verändert werden zu lassen, den man zu diesem Zweck als einen damals schon fertigen und für Plato bestimmenden fingirte. So angesehen ist der geheimnissvolle Schleier des Megarismus, welchen man über die „megarischen" Dialoge ausbreitet, gleich dem Kredemnon der Leukothea, zu einem verhüllenden Rettungsmittel bestimmt, das aber um so weniger stichhaltig erscheint, je mehr sich endlich noch der Verdacht aufdrängen muss, dass die ganze Geschichte von Plato's Aufenthalt in Megara aus der Einleitung des Theaetet hervorgegangen ist, welche der Vorstellung, Plato habe auch nach Sokrates' Tode mit Euklides in philosophischem Verkehr gestanden, Vorschub zu leisten schien [1].

2. Wenn Plato die pythagoreische Philosophie erst in Sicilien kennen lernte, so muss der Angabe des siebenten Briefes nach, dass seine erste Reise dorthin in sein vierzigstes Lebensjahr fällt [2], diess allerdings spät genug gewesen sein — er kann dann nicht Dialoge, in denen pythagoreische Elemente vorkommen, wie z. B. den Phaedrus, als jüngerer Mann verfasst haben. Dieser Schluss ist zwar sehr bündig, es fragt sich aber, ob die Voraussetzungen dazu richtig sind, vor allen die Voraussetzung, dass Plato erst nach Sicilien reisen musste, um den Pythagoreismus kennen zu lernen. Bei dem lebhaften Verkehr, welcher seit den bekannten Ereignissen des peloponnesischen Krieges, und sicherlich schon früher, zwischen Sicilien (wie Grossgriechenland überhaupt) und Athen stattfand, musste wohl die Kunde des Pythagoreismus nach dem Haupt- und Mittelpunkt des griechischen Mutterlandes gedrungen sein, zumal nach der Sprengung des Bundes und der Zerstreuung der ihrer politischen Stellung beraubten Mitglieder. So scheint der vom platonischen Sokrates im Phaedo als Zeuge für die Unsterblichkeit der Seele angeführte Philolaus in Theben Lehren bekannt zu haben, welche mit den pythagoreischen in einem specifischen Verhältniss stehen

1 Vgl. v. Stein a. a. O. II. p. 170.

2 p. 324 B. Vgl. Ueberweg a. a. O. p. 125—128.

mochten, wenn sie nicht geradezu, wie später angenommen wurde, pythagoreische waren. Plato hatte an den Thebanern Simmias und Kebes, welche mit jenem Philolaus Umgang gepflogen, Mitschüler, durch die er vom Pythagoreismus wohl Etwas erfahren konnte; und ausserdem bezieht sich der jene Beiden im Phaedo befragende Sokrates offenbar auch auf die Kenntniss solcher Doctrinen, wie er denn nach Xenophon's Zeugnisse mit seinen Schülern die Lehren der alten Weisen, zu denen nach Xenophon's Meinung Pythagoras sicherlich in erster Linie gehörte, besprach [1]. Vergegenwärtigt man sich überhaupt den Fremdenverkehr in einer Seestadt wie Athen, die grosse geistige Regsamkeit und Empfänglichkeit der Einwohner, so wird es höchst wahrscheinlich, dass man zu Sokrates' und Plato's Zeit, auch ohne eine Reise an die Quelle nöthig zu haben, pythagoreische Dogmen in der attischen Heimath erfahren konnte. In einer Stadt, die Parmenides besucht hatte, in welcher der Herakliteismus eine Stätte fand, in welcher Anaxagoras einwirkend lehrte, in welcher — mehr als Alles diess — zahlreiche Sophisten, darunter der sicilische Gorgias, mit prunkender Rede die Schätze aller Weisheit ausboten — war sicherlich auch die Kenntniss einer so eigenthümlichen, schon die Neugierde erregenden Denkweise, wie die pythagoreische, nicht ausgeschlossen. So gut die Spöttereien der Komiker den Pythagoreismus auf der Bühne von Athen verfolgten, wird derselbe auch in den Unterhaltungen wissenschaftlich strebsamer, nach philosophischer Wahrheit dürstender Weisheitsjünger ebendaselbst nicht gefehlt haben. Für Plato kommt nun noch ein innerer Grund dazu, welcher es wahrscheinlich macht, dass er schon früh sich um jene merkwürdigen Philosopheme der Italiker bekümmert habe, die eigenthümliche Gestaltung nämlich, welche er der Psychologie an der Hand seiner Ideenlehre gab. Ist auch hier nicht die Stelle, diess näher auseinanderzusetzen, so soll doch soviel bemerkt werden, dass Plato die pythagoreische Lehre von der Präexistenz und Wanderung der Seele als psychologischen Anknüpfungspunkt seiner Lehre von der Wiedererinnerung der Ideen, auf der seine Erkenntnisstheorie ruht, aller Wahr-

1 Mem. L. I. c. 6. §. 14.

scheinlichkeit nach bald aufgesucht und schon früh angenommen hat, da er ihrer bedurfte, um seinen metaphysischen Standpunkt von dieser Seite her überhaupt zu begründen. Dass aber Plato in seinem Philosophiren von vorn herein auf idealistischer Metaphysik bestand und niemals mit einseitigem Moralismus sich begnügte, wie Manche glauben und behaupten, wird sich bald genug und zwar als „urkundlich“ bezeugt ergeben. Noch erhöht wird endlich diese Wahrscheinlichkeit einer frühen Bekanntschaft Plato's mit der italischen Speculation dadurch, dass Plato den Dialog Phaedrus, in welchem Ideenlehre, Wiedererinnerungstheorie und Spuren pythagoreischer Kosmologie vorkommen, zweifelsohne als jüngerer Mann gemacht hat, wie — mit vorläufiger Hinweisung auf Spengels Argumente [1], die im Wesentlichen unerschüttert geblieben sind und bleiben werden — schon hier erinnert werden darf.

Alles diess schliesst nun nicht aus, dass Plato, wenn er wirklich nach Sicilien reiste, den Pythagoreismus dort genauer kennen und noch besser verwerthen lernte, als früher von ihm geschehen war. In der That ist zwischen dem Phaedrus und dem Timaeus, was das pythagoreische Moment betrifft, ein gewaltiger Unterschied, den wir uns immerhin durch eine dazwischen fallende gründlichere Kenntnissnahme „an der Quelle“ verständlich machen mögen. Aber chronologische Bestimmungen dürfen auf so unsichere Vermuthungen nicht gebaut werden, bei denen man der Gefahr, in Irrthümer zu verfallen, allzusehr ausgesetzt ist.

3. Wenn Plato vierzig Jahre alt zu Athen eine Schule gegründet haben soll, so stimmt diess zunächst schlecht mit der andern Angabe, dass er seine, einer grossen politischen Unternehmung geweihte erste Reise nach Sicilien zu eben dieser Zeit — *σχεδὸν ἔτη γεγονὼς τετταράκοντα*, sagt der siebente Brief — angetreten haben soll. Er konnte in der That nicht zu gleicher Zeit in Athen Vorsteher einer philosophischen Schule und in Syrakus des Dionysius Staatsrath sein. Jedoch hilft man sich nun so, dass man den Philosophen erst nach seiner Rückkehr aus Sicilien die Schule er-

1 Isokrates und Platon. In den Abhandlungen der kgl. Bayer. Akad. der W. Bd. VII. Abth. 3. 1855.

öffnen lässt[1]. Nur die fatale Zahl vierzig bleibt — fatal, weil sie mystisch und heilig ist. Das vierzigste Jahr ist den Orientalen der Zeitpunkt vollendeter männlicher Reife, daher alle ihre Gesetzgeber, Religionsstifter und Propheten von Moses bis auf Mahommed erst mit dem vierzigsten Jahre ihres Lebens als solche öffentlich auftreten. Nun könnte man freilich sagen, dass Plato ja ein Grieche sei, auf welchen jene Bemerkung keine Anwendung findet; aber wer steht uns denn dafür, dass die Sage von Plato's Schulbegründung im vierzigsten Lebensjahre nicht grade aus einem orientalischen Kreise stammt, aus einer Stadt mindestens, in der Griechisches und Orientalisches bunt zusammenfloss, und dazu aus einer Umgebung, welcher Plato wirklich als heiliger Prophet und Wundermann galt? Wird Plato nicht etwa von Späteren als „attischer Moses" betrachtet? Und was die Gründung der Schule selbst betrifft, so scheint bei dieser Angabe die gewöhnliche Antedatirung späterer Zustände in eine frühere Epoche, was in historischen Dingen so oft verwirrend wirkt, stattgefunden zu haben. Plato entschliesst sich, nachdem es mit der staatsmännischen Carrière in Sicilien nicht hat gerathen wollen, ein Lehrer der Weisheit zu werden: zu diesem Ende eröffnet er eine Schule und giebt, wie heut zu Tage wohl zu geschehen pflegt, zugleich ein Programm derselben heraus, welches in nichts Anderm besteht, als im Phaedrus. Wer sieht nicht, dass diese Ansicht auf ganz modernen Vorstellungen fusst, zu denen uns auch die polemischen Aeusserungen im Phaedrus[2] nicht im Geringsten berechtigen? Wenn bei Plato, einem Manne aus edlem attischen Geblüt und von aristokratischem Sinne, der nicht gewohnt, mit der Menge zu verkehren, vermuthlich sehr wählerisch in seinem Umgange war und stets blieb, überhaupt von einer Schule die Rede sein kann, so werden wir uns dieselbe nicht anders zu denken haben, als dass er mit wenigen Auserkorenen (zunächst wohl jüngeren Familienmitgliedern und nahen Freunden) wissenschaftlichen Umgang hielt, sie philosophisch zu bilden suchte und aus ihnen einen engverbundenen Kreis gemeinsam forschender Wahrheitsfreunde schuf. An eine Schule im gewöhnlichen

1 So z. B. Ueberweg a. a. O. p. 128—129.

2 S. oben pag. 58—59.

Sinne des Wortes, wie sie Rhetoren seiner und Philosophen späterer Zeit, zugleich als Erwerbsmittel für sich, unterhielten, und wie die Akademie in der Folge allerdings wurde, darf also bei Plato selbst schwerlich gedacht werden, und so ist denn auch die feierliche Eröffnung eines solchen Instituts durch ein Programm und noch dazu durch ein so curioses Programm, in welchem von einer Schule nicht einmal die Rede ist, ganz ausser Frage[1].

4. Weiter finden wir, was der letzte Punkt war, bei Diogenes von Laerte noch einige auf Plato's Schriftstellerei bezügliche, und wenn sie wahr sind, nicht unwichtige Notizen: erstlich dass Plato den Dialog Lysis noch zu Lebzeiten des Sokrates verfasst und diesem vorgelesen haben soll, der dann wegen der Freiheit, womit er darin dargestellt worden, oder vielmehr wegen der Unwahrheit der Darstellung dem jungen Schriftsteller seinen Tadel ausgesprochen habe[2]; ferner, dass Plato, wie man behaupte, von allen seinen Dialogen den Phaedrus zuerst solle verfasst haben[3]; sowie drittens, dass die Gesetze nach der Meinung Einiger vom Opuntier Philippus abgeschrieben und herausgegeben worden seien, da sie vorher „in Wachs“ waren, welchem Werke eben dieser Philipp die Epinomis dann als Anhang hinzugefügt habe[4].

Was nun die erste dieser Notizen betrifft, so geht daraus wenigstens so viel hervor, dass Plato nach der Meinung der alten Berichterstatter schon zu Lebzeiten des Sokrates als Schriftsteller aufgetreten ist. Dieser Ansicht sind denn auch die Neueren ganz allgemein gefolgt und haben nach Schleiermacher's, noch mehr nach Hermann's Vorgange

1 Vgl. die oben angeführte Aeusserung Sochers p. 26.

2 III. 35 *φασὶ δὲ καὶ Σωκράτη ἀκούσαντα τὸν Λύσιν ἀναγινώσκοντος Πλάτωνος· Ἡράκλεις, εἰπεῖν, ὡς πολλά μου καταψεύδεται ὁ νεανίσκος οὗτος. πολλὰ γὰρ ὧν οὐκ εἴρηκε Σωκράτης γέγραφεν ὁ ἀνήρ.* Dasselbe erweitert in der Vita Anonymi (Cobet Diog. II. p. 7).

3 Eb. 38 *λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον· καὶ γὰρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα.*

4 Eb. 37: *ἔνιοί τε φασίν ὅτι Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῷ· τούτου δὲ καὶ τὴν Ἐπινομίδα φασὶν εἶναι.* Was die Bemerkung des Aristoxenes über die Republ. angeht, (Eb.) so beweist sie eben nur die gänzliche Unzuverlässigkeit dieses Autors.

eine Periode rein sokratischer Schriftstellerei, eine Gruppe rein sokratischer Dialoge angenommen, die der Zeit nach den Anfang der litterarischen Thätigkeit Plato's bildend, noch in die Lebenszeit des Sokrates, wenigstens grösstentheils, gefallen sei[1]. Hat es nun seine grossen Bedenken, dass man dabei mit Schleiermacher, zugleich der zweiten der obigen Notizen folgend, den Phaedrus zu dem der Zeit nach ersten Werke Plato's macht, unter welcher Voraussetzung Plato, nachdem er eine so hohe Vollendung in der Kunstform, eine so bestimmte Stellung in der selbsteigenen Speculation erlangt, wie der Phaedrus zeigt, zu verhältnissmässig untergeordneten Productionen, den kleineren „sokratischen" Dialogen, einem Lysis und Laches, Charmides und Euthyphro, dem Hippias, Alcibiades u. s. w. zurückgekehrt sein müsste, so liegt eben die von Hermann vorgeschlagene und seitdem vielfach festgehaltene Correctur nahe, den Phaedrus einem höheren Lebensalter Plato's zuzuschreiben und den Philosophen in der ersten Periode seiner Schriftstellerei nur mit den kleineren Dialogen beschäftigt sein zu lassen. Auch widersprechen dem nicht, wie auf den ersten Blick scheinen könnte, die bekannten Erklärungen Plato's am Schluss des Phaedrus über das Verhältniss der Schrift zur mündlichen Belehrung. Auf den ersten Blick nämlich könnte man eine Schwierigkeit wieder darin entdecken, dass Plato, der im Phaedrus die Schrift zum blossen Wiederbelebungsmittel des mündlich bereits Verhandelten erklärt, also, wenn er sich nicht durch die Thatsache selbst widerlegen wollte, zu der Zeit schon mündlich gelehrt haben musste — bereits vor dem Phaedrus eine andere Schriftenreihe veröffentlicht haben sollte zu einer Zeit, wo er noch (da Socrates lebte) nicht gelehrt haben konnte; aber auch für diesen scheinbaren Widerspruch lässt sich ein Auskunftsmittel finden. Man könnte nämlich sagen, jene „sokratischen" Dialoge, die schon zu Sokrates' Lebzeiten von Plato veröffentlicht wurden, seien zu Erinnerungsmitteln des Sokratismus, des sokratischen Dialogisirens und Philosophirens bestimmt gewesen, während mit Phaedrus eine neue Schriftenreihe eröffnet wurde, die dem münd-

1 Vgl. oben pag. 34—35, 41, 42, 43, 49, 54.

lich verhandelten eigenen platonischen Dogma als entsprechende Ergänzung zur Seite gieng. Dann fiele die Selbstverurtheilung weg, die darin liegen würde, dass Plato im Phaedrus die Schrift zum blossen Wiederbelebungs- und Erinnerungsmittel mündlicher Lehrverhandlung erklärte, und doch selbst schon geschrieben hätte, ehe er lehrhaft mit Andern verhandelt hatte.

Die Frage wäre demnach einfach diese, ob es überhaupt wahrscheinlich sei, dass Plato zu Sokrates' Lebzeiten geschrieben und ob er, wenn diess der Fall war, sokratische Dialoge oder auch den Phaedrus vor seines Meisters Tode verfasst. Letzteres, so kann nach dem eben Bemerkten wohl ohne Weiteres geantwortet werden, war unmöglich der Fall: der Sokrates des Phaedrus ist der platonisch-idealisirte Sokrates, dessen Lehre von der Liebe und von der Seele, von der Wiedererinnerung und Schilderung der überirdischen Ideenwelt nichts weniger als Reproduction desjenigen ist, was der wirkliche Sokrates lehrte. Erst nachdem der hochwürdige Meister durch den Zeugentod für die Wahrheit gleichsam verklärt worden war, durfte Plato ihn zu dieser idealen Figur eines philosophischen Dramas machen, als welche er im Phaedrus erscheint. Plato durfte, nach dem Hingange des Lehrers erst gewissermassen selbständig geworden, dessen Erbschaft nicht nur antreten, sondern auf eigene Weise fortsetzen und vermehren, um in dankbarer Schülertreue auch dasjenige, was ihm selbst eigen war, auf den Alten zu übertragen, wie er in der That viel später noch, im Phaedo nämlich, an die Entwicklungsgeschichte des Sokrates die eigene Ideenlehre angeknüpft hat[1]. Wenn also Plato noch zu Sokrates' Lebzeiten als Schriftsteller aufgetreten ist, so könnte diess höchstens mit den „sokratischen“ Dialogen geschehen sein, welche demnach als Jugendschriften erscheinen würden. Aber auch diese Annahme leidet näher zugesehen an bedeutenden Schwierigkeiten. Nicht das von Zeller aufgestellte Bedenken soll hier gemeint werden, dass solcher Annahme zufolge Plato „seine litterarische Laufbahn, der Natur eines so genialen Geistes entgegen, fast mit

1 Vgl. Philologus XX. p. 226 flg. und dagegen Eb. t. XXI. p. 20 flg.

lauter unbedeutenden Arbeiten begonnen haben müsste" [1], zumal Zeller selbst durch seine späteren Aufstellungen sich über jenes Bedenken hinweggesetzt hat und auch vielleicht hinwegsetzen durfte, sondern ein anderes Argument geltend gemacht werden, durch das jene Annahme zu einer recht unwahrscheinlichen wird. Wenn nämlich nach Plato alle Schrift Wiedererinnerungsmittel ist, scheint es unendlich passender, durch „sokratische" Dialoge an den dahin gegangenen, als an den noch lebenden und lehrenden Sokrates haben erinnern zu wollen. Wie konnte Plato den Athenern auch einen „reinen und unvermischten Sokratismus" in Dialogen haben vortragen wollen, so lange noch der lebendige Meister unter ihnen wandelnd, den reinen und unvermischten Sokratismus so viel besser und wirksamer selbst vertrat? Das wäre doch ein beinahe lächerliches, weil ganz überflüssiges und zweckloses Unternehmen gewesen. Viel eher verständlich ist es schon, dass Plato in ähnlicher Weise wie Xenophon, wenn auch nicht in so engem apologetischen Rahmen, nach des grossen Lehrers Tode den wesentlichen Inhalt dessen, was dieser so anregend mit dem Kreise der Schüler verhandelt hatte, nachbildend darzustellen unternommen hätte. Damit sinkt denn die Erzählung von des Sokrates' Tadel bei der Kenntnissnahme des Dialogs Lysis auf das Niveau einer elenden Anekdote herab, welche die Scheelsucht Späterer boshaft genug erfand, um Plato's vermeintliche Unwahrhaftigkeit schon von dessen eigenem hochverehrten Meister anerkannt zu machen und sagen zu können: Schon Sokrates hat erklärt, dass Plato von Anbeginn ein Lügner gewesen.

Geht man zu der zweiten Notiz über den Phaedrus fort, welcher wegen eines gewissen jugendlichen Charakters der erste von Plato's Dialogen gewesen sein soll [2], so ist vorab zu bemerken, dass die Frage nach der Entstehungszeit des Phaedrus ein Hauptstreitpunkt unter den neuern Forschern gewesen ist. Und in der That muss man der Entscheidung darüber keine geringe Bedeutung beimessen. Hat Plato schon als junger Mann ein solches Werk vollen-

1 Vgl. oben p. 40.

2 Siehe oben p. 72 Anm. 3.

den können, in dem er mit genialer Ueberlegenheit die Verkehrtheiten seiner Zeit geisselt und zugleich den Weg zu einer besseren Theorie und Praxis nicht nur angiebt, sondern selbst beschreitet, in dem er mit ebensoviel poetischer Gestaltungskraft als dialektischer Sicherheit die Grundzüge origineller Speculation und Weltanschauung aufstellt — dann werden wir von seiner Persönlichkeit, insbesondere von seiner Entwicklungsgeschichte uns ein ganz anderes Bild machen müssen, als wenn er mit einigen unbedeutenden Dialogen begann, die immerhin von Einigen wegen ihres „reinen und unvermischten Sokratismus", von Andern wegen ihrer „Zierlichkeit" oder anderer angeblichen guten Eigenschaften gerühmt werden mögen, aber doch mit Zeller zu reden, unbedeutende Arbeiten bleiben, mit denen ein genialer Schriftsteller seine Laufbahn nicht zu beginnen pflegt. Das Jugendliche des Phaedrus nun ist einerseits theils in den zwar kurzen, aber ausserordentlich schönen Naturschilderungen, welche der Dialog im Gegensatz zu andern platonischen Werken enthält, theils in der dichterischen Fülle des phantasiereichen Mythus; andererseits in der polemischen Keckheit, die durch das Ganze hindurchgeht und eine Art von jugendlichem Uebermuth bekunden soll, gesucht worden. Aber diess sind Gründe, welche, mögen sie auch einen noch so guten Schein haben, Niemand als durchschlagende wird bezeichnen dürfen, und vergleichen wir den Phaedrus vollends mit dem Symposium, dessen Entstehungszeit frühestens in Plato's reifes Mannesalter fällt[1], so werden wir wegen der Gleichartigkeit der massgebendsten Gedanken sowie wegen des ganz analogen poetischen Stils sogar geneigt werden, dem Phaedrus eine spätere Entstehungszeit wenn nicht gleich zuzusprechen, doch als Möglichkeit in Aussicht zu stellen. Auch die schon oft erwähnten Auslassungen über das Wesen der lehrhaften Schrift, welche am Schluss des Phaedrus vorkommen, dürfen nicht als Zeugniss einer frühen Entstehung des Dialogs angezogen werden. Sie deuten im Gegentheil auf eine schon

1 Das Symposium erwähnt bekanntlich einer ins Jahr 385 (Ol. 98, 4) fallenden Begebenheit, ist also, wenn wir Plato's Geburt um 428 setzen dürfen, nicht vor seinem 44. Lebensjahre, vielleicht aber noch mehrere Jahre später verfasst.

begonnene Lehrthätigkeit des Philosophen hin, die wir in Rücksicht der griechischen Sitte nicht allzuzeitig werden setzen dürfen. Aber es ist dennoch für die verhältnissmässig sehr frühe Abfassung des Phaedrus ein Beweismittel ausfindig gemacht und so wohl begründet worden, dass aller dagegen erhobene Widerspruch bedeutungslos erscheint. Auf die Vorarbeiten Bake's[1] und Sauppe's[2] gestützt, hat L. Spengel aus der gewonnenen Einsicht in das wahre Verhältniss Plato's zu dessen Zeitgenossen und Antagonisten Isokrates den, wie mir scheint, unumstösslichen Beweis geführt, dass aus der Art, wie Plato des Isokrates im Phaedrus erwähnt, auf das noch jugendliche Alter des Letzteren und darum auch des Ersteren, welcher um mehrere Jahre jünger war als jener, geschlossen werden müsse[3]. Ist damit die frühe Entstehung des Phaedrus ausser Zweifel gesetzt, und die relative Wahrheit jener Notiz des Diogenes erhärtet, welche wohl einem ähnlichen Gedankengange eines alten Litterators, als den Spengel einschlug, verdankt wird, so fällt dadurch zugleich ein sehr eigenthümliches Licht auf die Gruppe der „sokratischen Dialoge“, die, wenn sie aller Wahrscheinlichkeit nach, man kann wohl sagen gewiss, erst nach Sokrates' Tode entstanden, am Ende nun auch hinter den Phaedrus gesetzt werden müssen, was dem Vertrauen auf ihre Echtheit nicht eben fördersam sein dürfte.

Höchst wunderlich endlich klingt die Nachricht, dass der Opuntier Philippus die in Wachs befindlichen Leges Plato's abgeschrieben und ihnen die Epinomis hinzugefügt habe. Was heisst: die in Wachs befindlichen Leges (ὄντας ἐν κηρῷ)? Die Interpreten antworten ohne Zögern und Zagen: es kann nichts Anderes heissen, als dass Plato die Leges auf Wachstafeln geschrieben hinterliess, aus denen Philipp, sein Schüler, sie in Buchform abschrieb, oder fügen, damit Niemand sich über Plato's sehr auffallendes und wahrhaftig schwer durchführbares Beginnen, die zwölf Bücher der Leges auf Wachstafeln zu schreiben, wundere, erläuternd hinzu, dass Wachstafel nur der allgemeine Ausdruck für

1 De ortu dialogi Socratici ejusque imitatione. In dessen Scholica hypomnemata. Vol. II. Lugd. Bat. 1839. P. 1—88.

2 Epistola critica ad G. Hermannum. Lipsiae, Weidmann. 1841.

3 Siehe oben p. 70. Anm. 1.

„Brouillon" sei: Plato hat also, wie man meint, vom Tode überrascht die Leges im Brouillon (ἐν κηρῷ) hinterlassen, Philipp die Reinschrift besorgt. Ein schlimmes Ding bei dieser Deutung ist, dass die Bedeutung „Brouillon" für κηρὸς eine in der ganzen Gräcität unerhörte ist, ja dass auch die Bedeutung „Wachstafel" sich für κηρὸς nicht einmal finden will. Wäre Eines von Beiden beizubringen gewesen, so würden es die Interpreten überdiess zu allegiren auch nicht versäumt haben [1]. Jene Interpretation ist also nur eine Vermuthung, welche die Noth erpresst hat. Suchen wir dieser anderweitig abzuhelfen, so wird der natürliche Weg sein, uns ebendahin zu wenden, wo die Quelle so vieler litterarischer und biographischer Notizen über Plato zu suchen ist, nämlich zu Plato's Schriften selbst. Und da finden wir denn auch wirklich die in Wachs befindlichen Leges vor. Legg. V, 746. A. wird vom Gesetzgeber gesagt: πλάττων καθάπερ ἐκ κηροῦ τινα πόλιν καὶ πολίτας, und dasselbe Bild vom Wachs kommt noch öfter vor, so Legg. VII. p. 789. E. und mehreremale in dem der Abfassungszeit der Leges nahe stehenden Theaetet (p. 191. C. 193. B. 197. D. 200. B), wo von einem κήρινον πλάσμα, κήρινον ἐκμαγεῖον und einmal (p. 194. C) sogar vom κηρὸς in der Seele die Rede ist. Wir werden uns also denken müssen, dass Plato's Redensart von seinen in Wachs bossirten Gesetzen in irgend einer Verbindung, die wir nicht kennen, zu dem Missverständniss Veranlassung gab, sie seien unvollendet geblieben, und Philipp habe sie abschreiben müssen. Ist eine Vermuthung erlaubt, so machte vielleicht einer jener famosen Briefe der Platoniker, deren wenig erbauliche Reste Orelli gesammelt und herausgegeben hat, die Vermittlung, worin irgend ein als Platoniker auftretender Scholasticus etwa an Philipp's Adresse geschrieben haben mochte, ich sende dir die νόμους Πλάτωνος ὄντας ἐν κηρῷ — schreibe sie ab, ordne sie u. s. w. Oder Plato's treffliches Bild von der Bildung des Staatswesens in Wachs — wer weiss nicht, dass Aristoteles sich in der Psychologie eines analogen Gleichnisses im Anschluss an den Theaetet bedient? — war die Veranlassung eines Spottes oder einer

1 Mir wenigstens hat es nicht gelingen wollen, irgend welche Autoritäten für jene Auslegungen zu finden.

Verleumdung, die darauf hinauslief, dass jenem Werke die Nachhülfe Philipps habe zu Theil werden müssen. Wer nun die Leges genauer kennt, wird mit Steinhart's treffender Bemerkung übereinstimmen müssen [1], dass die angebliche Abschrift und, wie man hinzuzufügen pflegt, Herausgabe der Leges durch Philipp noch nicht eine Ueberarbeitung des Werkes in sich schliesse. „Denn gewiss hätte ein ergänzender Ueberarbeiter, so müssen wir mit Steinhart sagen, die offenbar vorhandenen Lücken besser ausgefüllt, die hie und da auseinanderklaffenden Theile in bessere Ordnung gebracht und dem Ganzen eine glattere und gleichmässigere Form gegeben. Uns sind vielmehr gerade diese Lücken und Unebenheiten, sowie die ungleiche stilistische Ausführung der einzelnen Theile ein erfreulicher Beweis, dass der Herausgeber selbst nicht gewagt hat, an das von ihm in dieser unvollendeten Form übernommene Erbe Plato's eine erheblich nachbessernde oder umgestaltende Hand zu legen". Der Zusatz endlich, dass Philipp die Epinomis verfasst und den Leges hinzugefügt, darf uns nur als Bestätigung der heut zu Tage ganz allgemein anerkannten Unechtheit jenes Schriftchens gelten, während uns übrigens alle Mittel fehlen, den positiven Theil der Behauptung zu prüfen, dass gerade Philipp dessen Autor sei.

Hat die Untersuchung über diejenigen Nachrichten der alten Litteraturgeschichte, welche sich auf Plato's Schriftstellerei beziehen, zu demselben Resultate geführt, welches bei Betrachtung der Biographie überhaupt erlangt wird, nämlich zu der Ueberzeugung von der Unzuverlässigkeit und oft Unzulässigkeit der Tradition, so besitzen wir doch ausserdem noch wenigstens ein Paar Notizen, welche richtig verwerthet bei der vorliegenden Frage Nutzen gewähren und den unschätzbaren Vortheil haben, von einem über allen Zweifel erhabenen Gewährsmann zu stammen. Dieser ist kein geringerer als Aristoteles, der gründliche Kenner, eingehende Kritiker und in vieler Hinsicht glücklichere Nachfolger Plato's. Aristoteles also sagt uns, von der Genesis der Ideenlehre Plato's sprechend, dass dieser von jung an

1 Einleitung zu H. Müllers Uebersetzung (Platon's Werke Bd. VII. Abth. I. Leipzig, F. A. Brockkaus. 1859. p. 101).

zuerst mit dem Kratylus und den herakliteischen Meinungen umgegangen (*ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις*) und der damals gewonnenen Ansicht vom Fluss aller sinnlichen Dinge, welcher keine wissenschaftliche Erkenntniss davon zulasse, auch nachher treu geblieben sei [1]. Was dagegen die Biographen, an diese Nachricht und den Dialog Kratylus anknüpfend, aus dem Verhältnisse Plato's zu diesem Herakliteer gemacht haben, verdient keine Beachtung. Die Aeusserung des Aristoteles aber hat darum besonderen Werth, weil wir daraus lernen können, dass Plato sich, ehe er noch mit Sokrates bekannt wurde, schon der Philosophie gewidmet und insbesondere mit der Lehre des tiefsinnigsten aller älteren Naturphilosophen eingehend beschäftigt hatte; wir sind ferner berechtigt, wenn wir von Aristoteles vernehmen und diess aus Plato's eigenen Schriften bestätigt finden, dass er, auch nachdem er mit Sokrates in Verbindung getreten war, bei der Lehre vom Fluss der sinnlichen Dinge blieb, anzunehmen, dass Plato den ausschliesslich moralphilosophischen Standpunkt des Sokrates niemals zu dem seinigen gemacht habe, vielmehr der Naturspeculation und Metaphysik obzuliegen fortfuhr. Hat aber Plato, so dürfen wir weiter schliessen, in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen niemals einem einseitigen Moralismus gehuldigt, ist er insofern niemals ein „reiner und unvermischter“ Sokratiker gewesen, so wird er auch wohl schwerlich sich bewogen gefunden haben, diese einseitige Richtung (da sie ihm doch von seinem allgemeineren metaphysischen Standpunkte aus als solche erscheinen musste) durch besondere Schriften zu vertreten. Die Annahme einer „sokratischen“ Periode der platonischen Schriftstellerei fiele damit von selbst weg; ein Wegfall, der aufs Beste mit der nachgewiesenen frühen Entstehung des Phaedrus und dem sich daran knüpfenden Misstrauen in die Echtheit der meisten kleineren sogenannten „sokratischen“ Dialoge stimmt. Was nun mit diesen „sokratischen“ Dialogen, zu deren Unterbringung die „sokratische“ Periode in Plato's Leben erfunden ward, anzufangen sein wird, muss vorläufig noch dahingestellt bleiben:

1 Metaphys. I. c. VI. p. 987.

diese Frage kann erst durch eingehende Prüfung des Inhalts wie der Form dieser Dialoge entschieden werden, was einem anderen Orte aufbehalten bleibt.

Eine andere Nachricht des Aristoteles bezeugt, dass die Leges von Plato nach der Republik geschrieben worden seien.[1] Auch sie stimmt trefflich mit dem, was sich aus der Vergleichung beider Werke ergiebt. Aber so sehr wir auch selbst ohne das Zeugniss des Aristoteles berechtigt sein würden, die Leges der Zeit nach später zu setzen, als die Republik, so schätzenswerth ist dasselbe doch als Schutz gegen irgend welche abenteuerliche Theorien, welche, um etwa die Leges einer früheren, die Republik irgend einer spätern Epoche in Plato's Leben zuweisen zu können, sich vielleicht nicht scheuen würden, die in den Leges vorkommenden Citate aus der Republik und Verweisungen auf die Republik etwa als Zuthaten eines vermeintlichen überarbeitenden Herausgebers, wie jenes Lückenbüssers Philipp, hinweg zu interpretiren.

1 Polit. L. II. c. 6. p. 1264. B. 26.

Cap. III.

Untersuchung der antiken Zeugnisse für die Echtheit der einzelnen platonischen Schriften, insbesondere der Zeugnisse des Aristoteles.

Viele achtungswerthe Forscher pflegen in Bezug auf die Frage nach der Echtheit litterarischer Werke des klassischen Alterthums den Grundsatz festzuhalten, dass solche Werke, die mit dem Namen von Verfassern auf uns gekommen sind, so lange als authentisch betrachtet werden müssen, bis durch ganz überwiegende Gründe die Unmöglichkeit, an der gegebenen Tradition der Autorschaft festzuhalten, dargethan worden ist. Wollte man nun auch diesen Grundsatz (gegen welchen sich freilich Manches aufbringen lässt) als einen im Allgemeinen richtigen einmal zugeben, so würde derselbe doch in Bezug auf die Frage nach der Echtheit platonischer Werke aus zwei Gründen keine Anwendung zulassen. Zuerst nämlich dürfte es als eine über allen Zweifel erhabene Thatsache zu betrachten sein, dass dem uns überkommenen Complex platonischer Schriften, welche ich der Kürze wegen das Corpus platonicum nennen will, untergeschobene, dem Autor Plato nicht zukommende Werke beigemischt sind. Darauf führt zunächst der Bericht der Alten, welche bei sehr überwiegender Gläubigkeit nur dann Echtheitszweifel zu äussern pflegen, wenn sehr starke Gründe für Unterschiebung und Pseudepigraphie vorhanden sind, mehrere dem Plato zugeschriebene Dialoge aber für unecht erklärt haben.[1] Das haben weiterhin die Untersuchungen

1 Vgl. Suckow a. a. O. p. 157 flg.; im Anschluss daran Ueberweg, Untersuchungen p. 184 flg.

der Neueren in ein so klares Licht gestellt, dass es urtheilslos wäre, die mannigfache Athetese besonders kleinerer Dialoge, welche Plato's völlig unwürdig erscheinen, aber in der Tradition seinen Namen führen, ignoriren zu wollen, und ebenso ungehörig, desswegen, weil man über Umfang und Begründung dieser Athetesen nicht immer einig ist, sie als gar nicht zulässig zu betrachten. Wenn nun bei einigen Stücken des Corpus platonicum mit durchgängiger oder fast durchgängiger Uebereinstimmung aller nennenswerthen Forscher, bei anderen mit wenigstens überwiegendem Einklang derselben, die Unechtheitserklärung festzuhalten ist, so wirft diess auf die Verfassung des Corpus platonicum überhaupt ein böses Licht und macht die Anwendbarkeit des oben erwähnten Grundsatzes der conservativen Alterthumskunde höchst bedenklich. Denn sobald einmal feststeht, dass einige Theile dieses Corpus als unplatonisch auszuscheiden sind, so scheint auch für die andern Theile desselben deren bloss äusserliche Bezeugung, der Umstand nämlich, dass sie überhaupt dem Corpus platonicum angehören, zur Befestigung ihrer Authenticität allen Werth zu verlieren. Gehen wir aber zweitens auf die sich hieran knüpfende Frage, wie denn das uns tradirte Corpus platonicum überhaupt entstanden ist, näher ein, so stellt sich die Sache noch schlimmer, und jener allgemeine Verdacht, dass bei der Bildung desselben durch ein höchst unkritisches Verfahren Verschiedenartiges zusammengeflossen sei, wird noch verstärkt. Die ältesten Spuren der Herstellung eines umfassenderen Complexes platonischer Schriften weisen uns nach Alexandria, dessen unter den ersten Ptolemäern gegründete erste grosse Bibliothek ja das Verdienst hat, die früheste allgemeinere Sammlung und Katalogisirung der Werke des klassischen Hellenismus vollbracht zu haben. Es lässt sich denken, dass Plato's Schriften schon während seines Lebens, noch mehr nach seinem Tode von Schülern, Anhängern und Freunden zu Athen abgeschrieben, gesammelt, verbreitet wurden; aber die eigentliche Vereinigung derselben zu einem wenigstens leidlich geschlossenen Ganzen geschah aller Wahrscheinlichkeit nach erst zu Alexandria. Richtete man dort nun in erster Linie sein Augenmerk auf die grossen Dichter der klassischen Vorzeit, so waren doch auch

die Prosaiker keineswegs ausgeschlossen, und bekannt sind Eifer und Freigebigkeit der ersten ptolemäischen Könige, ihre gewaltige Bibliothek um jeden Preis nur recht vollständig zu machen. Da werden also auch die für theures Geld erkauften Schriftenrollen, welche auf dem ihrem Stabe angefügten Programma Plato's Namen trugen, zuerst zusammengebracht worden sein, um von den Bibliothekaren geordnet und in den Katalogen (*πίνακες*) verzeichnet zu werden. Es datirt aber die Gründung der ersten alexandrinischen Bibliothek frühestens aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts,[1] fällt aber wahrscheinlich erst um 280.[2] Jene Sammlung und Katalogisirung platonischer Schriften geschah also allem Vermuthen nach frühestens ein halbes Saeculum nach Plato's Tode, welcher nach übereinstimmenden Zeugnissen Ol. 108, 1 (348 – 347) erfolgte. Nun erfahren wir durch eine viel gekannte Notiz des Galenus, dass das Streben der Ptolemäer und Attaliden, ihre Bibliotheken um jeden Preis zu vermehren und zu vervollständigen, schon frühzeitig einer ausgedehnten Pseudepigraphie die Handhabe bot,[3] welche sich bei der Beschaffenheit der antiken Bücherrollen besonders dann ungemein leicht ausführen liess, wenn man schon vorhandene Schriften nur mit einem anderen Programma, welches den Namen des Verfassers enthielt, zu versehen hatte. Galen behauptet nun an einer anderen Stelle, diess sei erst nach Plato's Zeit geschehen,[4] aber einerseits lag demselben Galenus, wie Ritschl schon mit Recht bemerkt hat, ausser dem Kreise seines Wissens oder Interesses, dass Fälschung von Büchertiteln schon viel früher, schon in der Pisistratidenzeit — wiewohl aus ganz anderen Gründen — vorkam, andererseits konnte die Habsucht der Verkäufer auch noch

1 Klippel, G. H., das alex. Museum p. 66.

2 Fr. Ritschl, die alexandr. Bibliotheken unter den ersten Ptolemäern u. s. w. Breslau, Aderholz. 1838.

3 In Hippocr. de humor. I. § 1. und de nat. hom. II. prooem. (Bd. XV p. 109 Kühn): *Ἐν γὰρ τῷ κατὰ τοὺς Ἀτταλικούς τε καὶ Πτολεμαικοὺς βασιλέας χρόνῳ πρὸς ἀλλήλους ἀντιφιλοτιμουμένους περὶ κτήσεως βιβλίων ἡ περὶ τὰς ἐπιγραφάς τε καὶ διασκευὰς αὐτῶν ἤρξατο γίγνεσθαι ῥαδιουργία τοῖς ἕνεκα τοῦ λαβεῖν ἀργύριον ἀναφέρουσιν ὡς τοὺς βασιλέας ἀνδρῶν ἐνδόξων συγγράμματα.*

4 In demselben Commentar I. § 42 (ed. Kühn p. 105).

spätere dialogische Schriften, die einen anderen, vielleicht unbekannten Verfasser hatten, mit leichter Mühe, durch blosse Aenderung oder Hinzufügung des in einem Zettelchen an der Stirn der Rolle befindlichen Programma nämlich, auf Plato umtaufen, um dadurch einen Gewinn zu erzielen. Und dass dergleichen geschehen sein muss, lehrt eben die Thatsache, dass schon zu Alexandria pseudepigraphische Schriften in das Corpus platonicum aufgenommen worden sind, wie aus einer Notiz des Diogenes, welche noch weiter zu erörtern sein wird, hervorgeht; das lässt sich ferner wieder daraus schliessen, dass das Geschäft, philosophische Dialoge auch noch anderen Sokratikern unterzuschieben, überhaupt im grossartigsten Massstabe betrieben worden ist, wie aus den immerhin noch dürftigen und trümmerhaften Notizen des Diogenes entnommen werden kann. Dieser giebt uns im zweiten Buch seiner *βίοι* ganze Listen solcher Dialoge des Aeschines, Aristippus, Phaedo, Euklides, Stilpo, Krito, Simo, Glauko, Simmias, Kebes — der antisthenischen und xenophonteischen Schriften, so wie der der älteren Akademiker gar nicht zu gedenken — und bringt dann das Urtheil des Panaetius bei, wonach von allen diesen Dingen nur Plato's, Xenophon's, Antisthenes' und Aeschines' Dialoge echt, die des Phaedo und Euklid zweifelhaft, die aller Anderen untergeschoben seien.[1] Und kurz vorher hatte derselbe Diogenes erzählt, dass der Stoiker Persaeus die Mehrzahl der sieben für echt gehaltenen Dialoge des Aeschines auf einen gewissen Pasiphon von Eretria zurückgeführt habe, wie denn auch der Ephesier Pisistratus die sogenannten unfertigen Dialoge (*ἀκέφαλοι*) des Aeschines für unecht erklärte. Jener Pasiphon habe übrigens auch dem Antisthenes Schriften untergeschoben, die namhaft gemacht werden.[2] Nimmt man nun noch hinzu, dass von Xenophon's uns überlieferten sokratischen Schriften nur die Memorabilien echt, Apologie und Symposium unecht, dass auch nicht alle Plato's Namen tragende Dialoge authentisch sind, so wird man jenes Urtheil

1 L. II. 64: *πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι λέγει τοὺς Πλάτωνος Ξενοφῶντος Ἀντισθένους Ἀισχίνου· διστάζει δὲ περὶ τῶν Φαίδωνος καὶ Εὐκλείδου· τοὺς δ' ἄλλους ἀναιρεῖ πάντας.* Vgl. Eb. II. p. 85.

2 L. II. 61. Vgl. Ueberweg a. a. O. p. 187—188.

des Panaetius eher als zu milde, denn als zu hart bezeichnen dürfen. Damit erscheint uns nun aber der Umfang der Pseudepigraphie, in Bezug zunächst auf philosophische Dialoge des sokratisch-platonischen Kreises, als ein sehr bedeutender, als ein solcher, welcher den Glauben an die auch nur leidliche Integrität irgend welcher Schriftensammlung irgend eines Philosophen jener Epoche geradezu ausschliesst.

Versetzen wir uns einmal in die litterarischen Verhältnisse der beiden Menschenalter, welche von Plato's Tode bis zur ersten Katalogisirung der älteren griechischen Litteratur in Alexandria reichen, so ergeben sich uns für die Pseudepigraphie philosophischer Dialoge verschiedene Anlässe. Zunächst dürfen wir annehmen, dass Plato's epochemachendes, mit hoher Genialität durchgeführtes Unternehmen, eine ganz neue Gattung der Litteratur, das philosophische Drama, aufzustellen, bei einem so empfänglichen, litterarisch betriebsamen Völkchen, wie dem von Athen, die Nachahmung in weiten Kreisen rege machte. Ist doch der grosse Aristoteles selbst diesem Zuge gefolgt und hat „exoterische Reden“ verfasst und herausgegeben.[1] Aber die akademische Schule schon, d. h. der Schülerkreis Plato's, und andere, nahe stehende Kreise sokratischer Philosophen gaben sich, wie wir wissen, vielleicht ausschliesslich, dieser Litteraturgattung hin, welche von dem doppelten Vorbilde des xenophonteischen Sokrates und Plato's ihnen empfohlen wurde und den Grundsätzen ihrer dialektischen Methodik am Besten entsprach. Als nun die Gründung der alexandrinischen Bibliotheken kam, flossen diese Producte in grosser Menge dorthin zusammen, aber sicherlich nicht immer unter dem Namen des wahren Verfassers, sondern häufig wohl unter dem irgend eines berühmten Autors, dessen Schriften schon weit und breit bekannt waren, und unter dessen Etiquette man das, was man brachte, eher und besser zu verkaufen hoffen durfte, — falls die Schriften nicht gleich schon auf solche berühmte Namen, gleichsam im Namen und Sinne berühmter Sokratiker, angefertigt worden waren. Bei dieser Art der

1 Bernays, J. Die Dialoge des Aristoteles. Berlin, 1863. Bes. p. 6—10. 13—14. 30—42.

Pseudepigraphie brauchte nicht einmal immer betrügerische Absicht zu Grunde zu liegen, sondern konnte ebensosehr das natürliche Streben obwalten, namenlosen Producten einen Autornamen durch Conjectur zu schaffen: ein Streben, welches bekanntlich auch zu unserer Zeit herrscht und gerade im Kreise der platonischen Studien sich nach mehr als einer Richtung geltend gemacht hat. In dem Maasse ferner, als sich der Vorrath des in Alexandria Anzubietenden erschöpfte und die Nachfrage blieb, fand sich dann zweitens eine noch viel schlimmere Art des Unterschiebens ein, indem eigens zum Zweck des Verkaufs Dialoge verfasst wurden, welche entweder auf ältere litterarisch noch nicht vertretene Sokratiker zurückbezogen, die scheinbaren Lücken der Kataloge zu füllen bestimmt waren, oder auch das Schriftenthum schon vorhandener Autoren vermehren halfen. Für beide Arten des Betrugs lassen sich noch Beispiele genug nachweisen. Die Bücherkäufer und Bibliothekare zu Alexandria liessen sich aber um so eher täuschen, als ihre nächste Aufgabe nicht in der kritischen Würdigung des Dargebotenen, sondern im Zusammenbringen möglichst vieler Werke und in der Vervollständigung der Bücherlisten bestand, wobei begreiflicherweise die Lust des Sammelns anderweitige Rücksichten weit überwog. Und dass die Bibliothekare in Bezug auf Plato wirklich getäuscht worden sind, darüber giebt die schon erwähnte Notiz des Diogenes ein unzweideutiges Zeugniss.

Unter denen nämlich, welche schon früh versuchten, in das Corpus der dem Plato zugeschriebenen Werke durch Gruppirung der Dialoge eine Gliederung zu bringen, wird uns auch Aristophanes von Byzanz, der bekannte Kritiker und dritte Bibliothekar, Schüler des Zenodotus, namhaft gemacht. Er stellte fünf Trilogien von Werken Plato's zusammen, indem er die übrigen ungeordnet liess, [1] so dass zuerst Republik, Timaeus und Kritias, zweitens Sophist, Staatsmann und Kratylus, drittens Gesetze, Epinomis und Minos, viertens Theaetet, Euthyphro, Apologie, fünftens Krito, Phaedo und

1 *Ἔνιοι δέ, ὧν ἔστι καὶ Ἀριστοφάνης ὁ γραμματικὸς, εἰς τριλογίας ἕλκουσι τοὺς διαλόγους* — nun folgen die im Text angegebenen Trilogien und darauf heisst es: — *τὰ δ' ἄλλα καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως.* III. § 61—62.

Briefe zusammengestellt werden. Diese Gruppirung ist in der ersten und zweiten Trilogie nach der innern wie zeitlichen Zusammengehörigkeit der betreffenden Werke getroffen, in der dritten nach der Verwandtschaft des Inhalts, in den beiden letzten wieder nach der chronologischen Aufeinanderfolge der dargestellten Scenen; aber es laufen dabei starke Wunderlichkeiten unter, wie wenn der Theaetet von Sophist und Staatsmann getrennt, die Briefe mit Krito und Phaedo zusammengestellt werden. Ohne nun hier nach den Gründen, welche Aristophanes bei der Aufstellung der Trilogien im Einzelnen geleitet und ihn von der Gruppirung der übrigen Werke abgehalten haben, weiter zu fragen, muss als sehr charakteristisch hervorgehoben werden die durch die Aufnahme in die Trilogien mitgesetzte Echtheitserklärung eines Minos und einer Epinomis, sowie der Briefe, deren Identität mit den uns überlieferten im Allgemeinen nicht zu bezweifeln ist,[1] nicht zu gedenken noch anderer in den fünf Dreiheiten vorkommenden falschen Stücke. Wir lernen also aus des Diogenes Notiz die wichtige Thatsache, dass hundert Jahre nach Plato's Tode die Schriftensammlung des Philosophen schon mit falschen Stücken untermengt war, und dass ein Vorsteher der Alexandrinischen Bibliothek, der durch seine kritischen Arbeiten auf andern Gebieten der Litteratur mit Recht berühmte Aristophanes, in Bezug auf Plato's Schriften keine Unterscheidung des Echten und Unechten zu treffen wusste. Wir werden uns daher nicht mehr wundern, wenn wir in einer etwa dreihundert Jahre später von dem unter Tiberius lebenden Thrasyllus gemachten Eintheilung des Corpus platonicum in Tetralogien gleichfalls untergeschobene Sachen antreffen, und dürfen getrost annehmen, dass, wenn in der Zwischenzeit dem Corpus nicht neue Schriften hinzugefügt wurden, sicherlich auch keine daraus entfernt worden sind.[2] Alle Schriften, welche das Alterthum

1 Vgl. Karsten a. a. O. p. 11—15.

2 Ueber Thrasyllus am ausführlichsten Suckow a. a. O. p. 174 flg. Vgl. Hermann Gesch. und System der plat. Phil. p. 358. vgl. p. 560. Dazu das Schriftchen de Thrasyllo. Ueberweg a. a. O. p. 195—198. Zeller, die Phil. der G. 2. Aufl. Bd. II. p. 327. Munk a. a. O. p. 6.

als Plato angehörig annahm, sind in Folge der hohen, diesem Philosophen zu jeder Zeit gezollten Verehrung bis zu uns gelangt. [1]

Müssen wir obiger Erörterung nach als feststehend betrachten, dass schon zur Zeit des Aristophanes von Byzanz, also etwa ein Jahrhundert nach Plato's Tode, die Tradition über dessen Schriften insofern eine völlig verderbte war, als selbst diejenigen, welche noch am ersten als Sachkenner auf dem Gebiete der höheren Kritik angesehen werden können, kritiklos unter des Philosophen Namen echte und unechte Werke zusammengestellt hatten, wie diess in Bezug auf Hippokrates, Demokrit, Aristoteles und andere berühmten Autoren der Vorzeit gleichfalls geschehen war, so liegt

1 In diesem übrigens allseitig anerkannten Satze (vgl. Zeller a. a. O. p. 320 f. Ueberweg a. a. O. p. 131) darf es uns nicht irre machen, dass — worauf Spengel Philologus Jahrg. XIX. 1863 p. 593 aufmerksam macht — bei einem mittelalterlichen Scribenten einmal ein vermeintliches aus einem platonischen „Philosophus“ stammen sollendes Citat vorkommt, womit die hie und da so genannte pseudoplatonische Epinomis nicht gemeint ist. Diese Stelle ist im Mythographus III der Classici autores A. Mai's p. 183 zu finden und lautet: Sane poetas multas adinvenisse superstitiones Plato in eo ipso libro, qui philosophus inscribitur, testimonio est. Narrat enim quod priscorum genus hominum silvicedi (ita cod.; lesen wir: silvicoli) et pastores, rationes et potentias ad usum hominibus a divina gratia datas pro diis colebant, ut agriculturam, vindemiationem, et huiusmodi plurima. Deinde poetae lucri causa et favoris easdem sententias membratius effigiaverunt, propriisque eas nominibus signaverunt: scientiam colendi agros Cererem, colendi vineas Bacchum nuncupantes: turpes etiam actus hominum, ut luxuriam et Venerem, inter deos venerantes. Wenn auch Plato die Dichter als Beförderer des Aberglaubens öfters geisselt, so ist er doch sehr weit entfernt, diese Entstehung der Göttervorstellungen anzunehmen oder gar zu lehren. Aus den andern Anführungen Plato's (p. 183. 195. 204. 205. 256. 271) geht hervor, dass der Mythographus den Text desselben nicht vor sich hatte, sondern frühere Citate benutzt, wahrscheinlich des Remigius Antisiodorensis, der selbst schon eine sehr unreine Quelle war. Wie sollte auch der Mythographus, nach A. Mai's Ermittlung (Vorrede p. XII—XV) ein katholischer Christ Namens Leontius, von Plato mehr wissen, als andre Autoren des früheren Mittelalters auch? Wie wenig diese aber wissen konnten, darüber habe ich in meinem Buche über Johannes Saresberiensis (Leipzig, Teubner. 1862) p. 114—116 Auskunft ertheilt. Auch der gelehrte Saresberiensis folgt in Bezug auf Plato einer sehr trüben Tradition.

auch der Schluss nahe, dass man bei einer Umschau nach zuverlässigen äusseren Zeugnissen der Echtheit platonischer Schriften sich nicht bei der alexandrinischen Periode länger aufzuhalten, sondern höher aufzusteigen habe in eine der ursprünglichen Abfassung der Werke Plato's und der Wahrheit über ihn näher stehende Zeit. Und da kommt uns denn als schätzenswertheste Quelle zuverlässigen Zeugnisses Aristoteles entgegen, dessen Schriften nicht nur Citate platonischer Werke in reicher Fülle darbieten, sondern durch welche sich sogar, wie man schon bemerkt hat, ein ganzes System der Benutzung und zugleich Beurtheilung Plato's, zumeist auf dessen auch uns noch vorliegende Schriften, viel weniger auf mündliche Lehren bezüglich, hindurchzieht. Je gegründeter also aus allgemeinen und besonderen Gründen, wie darzuthun oben versucht wurde, der Verdacht sein muss, dass sich in das durch kritiklosen Sammelgeist zusammengebrachte und durch wenig kritische Construction geordnete Corpus der platonischen Schriften auch Unechtes schon frühzeitig eingeschlichen habe, um so nöthiger erscheint es, auf diesen unverdächtigen Zeugen der Echtheit wenigstens eines guten, vermuthlich des besten Theiles der platonischen Werke einzugehen, um dadurch den sichern Anhaltspunkt eines allein stichhaltigen Kanons für die Betrachtung, Beibehaltung oder Verwerfung der übrigen nicht bezeugten Schriften des Corpus zu gewinnen. Aristoteles, einer durch die Thatsache der aristotelischen Philosophie beglaubigten Tradition zufolge erst Schüler, dann Mitforscher Plato's, knüpft als ein, wie seine Schriften bezeugen, gründlicher Kenner der platonischen Speculation und Werke, seine eigene Gedankenentwicklung in den meisten Theilen seines Systemes vielfach an Plato an, den grossen Vorgänger exponirend und kritisch berücksichtigend, wobei er ihn bald flüchtig und beiläufig, bald ausdrücklich und eingehend citirt.

Die hohe Wichtigkeit, welche die Auffassung der platonischen Philosophie durch Aristoteles auch für unsere Auffassung Plato's hat, sowie der Umstand, dass der Stagirit eben der glaubwürdigste Zeuge für die Echtheit platonischer Schriften ist, hat denn auch bereits dazu geführt, dass schon wiederholt die Testimonia für Plato aus den aristotelischen Schriften gesammelt und mit mehr oder weniger kritischem Tact benutzt

worden sind. Nach Trendelenburg's Vorgange,[1] dem später Zeller von andern Gesichtspunkten aus folgte,[2] sind in neuester Zeit besonders Suckow[3] und Ueberweg[4] in dieser Hinsicht bestrebt gewesen, zu möglichst festen Resultaten zu gelangen. So viel nun auch durch die Bemühungen dieser Gelehrten erreicht worden und so sehr namentlich Ueberweg bemüht gewesen ist, diesen wichtigen Punkt zu einem Abschluss zu bringen, so scheint es doch nöthig zu sein, noch einmal darauf zurückzukommen, besonders desswegen, weil alle Genannten, Ueberweg nicht ausgenommen, die Echtheit der aristotelischen Schriften, in welchen solche Anführungen Plato's oder Hinweisungen auf ihn vorkommen, ohne Weiteres als selbstverständlich vorausgesetzt haben, was nicht hätte geschehen dürfen. In einigen Fällen nämlich ist die Authenticität der aristotelischen Schriften, aus denen man für diess oder jenes Werk Plato's Zeugniss geschöpft hat, als zweifelhaft zu betrachten; verdächtige Schriften machen aber natürlich auch das Zeugniss, das sie enthalten, verdächtig und damit werthlos. Ferner muss ein allerdings schon von Suckow aufgestellter Gesichtspunkt noch einmal hervorgehoben werden, wonach die aristotelische Anführung eines Dialogs mit seinem, aber nicht mit Plato's Namen nicht ohne Weiteres als ein Zeugniss der platonischen Abkunft eines solchen Gespräches betrachtet werden darf, da Aristoteles möglicherweise ja einen andern Verfasser in Gedanken haben konnte, den er nicht nennt, weil er Leser voraussetzt, die ihn bereits kennen. Noch weniger wird es erlaubt sein, eine Coincidenz einer aristotelischen Stelle mit irgend einem Satze eines der dem Plato zugeschriebenen Dialoge auf die Echtheit des Letzteren zu deuten, da in solchem Falle nicht einmal feststeht, ob nicht der Verfasser des Dialogs, sofern dieser jünger als Aristoteles war, jene Stelle des Aristoteles erst benutzt hat, um sie seinem Werke einzuverleiben. Diese Möglichkeit aufzustellen, wird weniger

1 Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata. Lips., 1826 p. 13 flg.

2 Platonische Studien. p. 201 flg.

3 Die wissensch. und künstl. Form der platonischen Schriften. p. 49—101.

4 Untersuchungen u. s. w. p. 131—184.

ausschweifend erscheinen, wenn man, wie später gezeigt werden soll, sich versichert halten kann, dass von Nachahmern oder Fälschern in ganz ähnlicher Weise auch Xenophon's Memorabilien und Plato's echte Stücke durch Daherholen von Motiven, Gedanken, Figuren benutzt worden sind, um platonische Dialoge darauf zu gründen. In ein Paar Fällen ist selbst ein dem Plato von Aristoteles zugeschriebener Satz, welcher sich in einem oder anderm der Plato beigelegten Gespräche findet, keine Bürgschaft für die Echtheit der Letzteren, und muss vielmehr in ganz ähnlicher Weise, wie manche andere Anführungen der Aussprüche anderer Philosophen bei Aristoteles, als ein diesem bekanntes und von ihm nun mitgetheiltes mündliches Dictum oder auch als ein aus Plato's Schriften gezogener, (dessen Meinung bekundender) Satz dieses Philosophen aufgefasst werden, welcher von dem Verfasser des betreffenden Dialogs nun erst benutzt worden ist, nachdem er durch Aristoteles' Citat oder Formulirung hindurchgegangen war. Bedenkt man, dass Plato, wie die Tradition nicht nur, sondern vor allen Dingen der Zustand des Kritias und der Leges an die Hand giebt, bis in sein höchstes Alter als Schriftsteller thätig war, Aristoteles aber ihn etwa nur um 25 Jahre überlebte, so fallen die Schriften beider Männer zeitlich gar nicht so weit auseinander. Aristoteles war zur Zeit, als Plato starb, bereits ein reifer Mann, und sicherlich wartete er diesen Moment nicht ab, um dann erst schriftstellerisch aufzutreten. Es ist also gar nicht so undenkbar, dass, wie ich anderwärts vermuthet habe, die Motive von zwei dem Plato untergeschobenen, zusammengehörigen Dialogen zugleich der aristotelischen Metaphysik und den platonischen Leges entnommen wurden. Kann man doch kaum umhin zu denken, dass die Leges erst nach Plato's Tode bekannt wurden, da sie starke Spuren der Unfertigkeit tragen, und Plato sie bei Lebzeiten schwerlich so, wie sie sind, bekannt gemacht haben würde; was die aristotelische Metaphysik anbetrifft, so hindert nichts anzunehmen, dass sie stückweise veröffentlicht wurde, und die Ausgabe einzelner Parthien derselben der Zeit nach mit dem Bekanntwerden der Leges ziemlich zusammenfiel. Aber wenn diess auch nicht der Fall war, so lassen sich noch verschiedene Möglichkeiten denken, wonach Coincidenzen

aristotelischer Sätze mit Sätzen angeblich platonischer Schriften noch immer nicht die Echtheit dieser letzteren so unbedingt folgern lassen, als gemeiniglich angenommen wird.

Nach diesen Bemerkungen wird es berechtigt sein, bei der Prüfung der aristotelischen Zeugnisse für die Echtheit platonischer Schriften folgende Grundsätze aufzustellen. 1. Als echt in Folge aristotelischen Zeugnisses dürfen nur diejenigen (Plato's Namen tragenden) Dialoge angesehen werden, welche in Aristoteles' echten Schriften entweder zugleich mit Plato's Namen und dem Namen der Schrift citirt, oder aus denen mit Plato's Namen Anführungen, die sich unzweifelhaft auf sie beziehen, gemacht werden; endlich solche, bei deren Anführung zwar weder Plato's Name, noch der Name des Dialogs genannt wird, der Zusammenhang und die Weise der Benutzung aber unzweideutig auf Plato hinweist. 2. Wenn Dialoge mit deren eigenen Namen von Aristoteles genannt werden, ohne dass Plato's Name dazu genannt wird und ohne dass der Zusammenhang der Stelle auf ihn hinweist, so ist die Echtheit dieser Dialoge darum noch nicht anzunehmen. Allerdings kann dann Plato der Verfasser sein, indessen darf, da die Möglichkeit des Gegentheils nicht ausgeschlossen ist, auf solche Annahme hier zunächst kein Gewicht gelegt werden. 3. Noch weniger verbürgen die Echtheit von Plato zugeschriebenen Dialogen bloss gewisse Sätze, die ihnen mit den aristotelischen Schriften gemeinschaftlich sind. 4. Anführungen in zweifelhaften aristotelischen Schriften erhärten ebenso wenig den platonischen Ursprung von Dialogen, als die spätern Zeugnisse eines Aristophanes oder noch Späterer, wie Cicero's, Thrasyllus' u. s. w. Da solche Zeugnisse für die Echtheitsfrage an sich werthlos sind, können sie auch ein durch Aristoteles zweifelhaft gebliebenes Werk nicht empfehlenswerther machen.[1]

Geht man mit diesen Grundsätzen und mit Zugrundelegung der Ueberwegschen Untersuchungen, welche, da sie noch am meisten mit kritischer Sichtung zu Werke gehen, hiebei die beste Anknüpfung bilden,[2] an die Sache, so ergiebt sich Folgendes:

1 Letzteres gegen Ueberweg's Aufstellung a. a. O. p. 191.

2 a. a. O. p. 131—184.

Republik, Timaeus und Gesetze sind von Aristoteles mit Nennung Plato's als Verfassers und zugleich des Namens der Schriften hinlänglich als echt bezeugt; [1] demnächst Phaedo, welcher mit dem Namen des Dialogs wiederholt und dabei zugleich in ausschliesslicher Beziehung auf Plato von Aristoteles angezogen wird, so dass die Möglichkeit, Letzterer habe an einen andern Verfasser gedacht, dadurch ausgeschlossen ist. [2]

Dasselbe findet statt beim Symposium, das unter dem Namen der ἐρωτικοὶ λόγοι und in unzweifelhafter Beziehung auf Plato von Aristoteles citirt wird. [3]

Etwas anders verhält es sich mit Theaetet und Phaedrus. Diese werden ohne Nennung des Namens der Schriften angeführt, aber als Plato's Lehre werden aus ihnen Sätze angeführt, welche nur diesen Dialogen entstammen. Auch sie müssen daher als von Aristoteles bezeugt gelten. [4] Andere Dialoge können nicht als von Aristoteles hinlänglich für platonisch bezeugte angesehen werden. Den meisten Anspruch kann noch der Gorgias machen, insofern Aristoteles ihn einmal mit seinem Namen citirt, sodann in seiner Rhetorik in einer Weise benutzt, welche, wenn man zugleich die Art bedenkt, wie in demselben Werke der platonische Phaedrus verwerthet ist, sehr bestimmt auf Plato als die Quelle deutet. [5]

Ausserdem werden von Aristoteles noch die Dialoge Meno und Hippias (unter dem letzteren ist Hippias minor zu verstehen) mit ihrem Titel angeführt, doch bleibt es zweifelhaft, ob er dabei an Plato als deren Verfasser dachte; noch zweifelhafter ist diess in Bezug auf Menexenus und Apologie, sowie in Hinsicht auf Euthydem, Lysis und La-

1 Eb. p. 133. p. 132. p. 133.

2 Eb. p. 164.

3 Eb. p. 137.

4 Eb. p. 150—152; p. 135—137. Die Anführung des Phaedrus im dritten Buche der Rhetorik, wo der Dialog mit seinem Namen vorkommt, hat wegen des zweifelhaften Ursprungs jenes Buches keinen Werth.

5 Vgl. L. Spengel, Ueber die Rhetorik des Aristoteles (aus den Abhandl. der kgl. Bayr. Akad. der Wissensch. Classe I. Bd. VI. Abth. II. München, 1851. p. 457 flg.)

ches.[1] Sehr eigenthümlich endlich ist das Verhältniss, in dem Philebus, Sophist und Staatsmann zu gewissen Stellen echter oder auch zweifelhafter aristotelischer Schriften stehen.

In Bezug auf Republik, Timaeus, Leges, Phaedo, Symposium, Theaetet, Phaedrus und allenfalls auch Gorgias können wir also auf Grund der bereits gemachten Ermittelungen die Autorschaft Plato's als feststehend betrachten: und jeder Kenner dieser Dialoge wird sie denn auch, selbst wenn er ausser ihnen noch manche oder selbst viele Stücke des Corpus platonicum für echt zu halten geneigt wäre, wenigstens als Normal- und Hauptwerke des Philosophen betrachten müssen. Ausser ihnen trägt den Charakter eines Meisterstücks nur noch ein Werk der Sammlung: Protagoras, dessen Bezeugung durch Aristoteles aber eine nicht von vornherein klare ist. Dieser Umstand darf jedoch Niemanden veranlassen, die Echtheit des Protagoras anzuzweifeln, weil zu bedenken ist, dass der Inhalt des Dialogs als ein vorherrschend polemischer dem Stagiriten wenig Gelegenheit bot, ihn zu berücksichtigen.

Wenn nun aber auch nach der letzten kritischen Untersuchung der aristotelischen Zeugnisse durch Ueberweg noch andere Dialoge, wie insbesondere die schon angeführten Philebus, Sophist, Politikus, Euthydem, Meno, Lysis, Laches, Hippias minor, Menenexus und die Apologie als durch Aristoteles für platonisch bezeugte erscheinen, so muss dagegen Protest erhoben werden. Aber bei einem blossen Protest darf es nicht sein Bewenden haben; die von den früheren Auffassungen so abweichende Ansicht, dass nur jene oben genannten sieben Meisterwerke durch Aristoteles bezeugt sind, nicht aber so viele andere, nämlich fast alle grössere und manche kleinere Stücke des Corpus platonicum denselben Vorzug geniessen, ist vielmehr näher zu begründen, um den Glauben an dieses vermeintliche Zeugniss gründlicher zu erschüttern, als durch blosses Leugnen geschehen kann.

Was zunächst den Philebus anbetrifft, so werden im zehnten Buche der Nikomachischen Ethik als Plato's Lehre einige Sätze angeführt,[2] die sich im Philebus wiederfinden.

1 Vgl. Ueberweg p. 139—150, p. 171—173; 174—175.
2 Cap. II. p. 1172 B. 28.

Auch ohne Anführung Plato's kommt in demselben Buche, besonders in dessen drittem Capitel, noch eine Reihe polemischer Bemerkungen vor, die Sätzen gelten, welche der Philebus enthält. Da wir nun von der Echtheit des zehnten Buches der Nikomachischen Ethik, was wenigstens dessen Inhalt betrifft, überzeugt sein dürfen, so wird der Schluss gezogen, dass Aristoteles den Philebus selbst mit seiner Polemik gemeint und ihn für Plato's Werk gehalten habe.[1] Lässt man dabei also die von Chr. Pansch[2] mit Scharfsinn angefochtene Echtheit des zehnten Buches der Nikomachischen Ethik, welches Trendelenburg[3] und Spengel[4] in Schutz genommen haben, gelten, so bleibt nun doch noch ein anderes Verhältniss desselben zum Philebus denkbar, als das gewöhnlich, auch noch von Ueberweg angenommene, nämlich diess, dass der Verfasser dieses Dialogs die Nikomachische Ethik vor sich gehabt und seinerseits benutzt habe. Der als platonisch angeführte Satz müsste dann aus einem andern Dialoge sein, — er stammt aus dem Protagoras, wie später gezeigt werden soll — und wäre also keineswegs ein Zeugniss der Echtheit des Philebus. Dass ferner Aristoteles auch schon im siebenten Buche der Ethik (cap. 11—14) den Philebus, ohne ihn zu nennen, citire, wie einige Interpreten behaupten, ist ein Irrthum, der sich bei genauerer Prüfung bald herausstellt und auch von Spengel bereits gerügt worden ist. Unter diesen Umständen darf der genannte Dialog nicht ohne Weiteres als von Aristoteles bezeugt gelten; vielmehr wird die Beziehung, in welcher er zum zehnten Buche der Nikomachischen Ethik steht, noch einer besonderen, später vorzunehmenden Untersuchung bedürfen.

Gleichfalls sehr eigenthümlich und keineswegs leicht bestimmbar ist ferner das Verhältniss des aristotelischen Zeugnisses zu Sophist und Staatsmann. Es erregt dasselbe unsere Aufmerksamkeit um so mehr, als in dem Falle, dass

1 Vgl. Ueberweg p. 148—149.

2 De Ethicis Nikomacheis dissert. litt. scr. Christ. Pansch. Bonnae, Habicht. 1833. p. 41—43; bes. p. 42. Anm.

3 In seiner Rec. dieser Schrift in den Jahrb. für wiss. Kritik. 1834. p. 358 flg.

4 Abhandlungen der kgl. bayerischen Akademie 1840. III. p. 445, bes. aber p. 518 flg.

wir jene beiden Gespräche für von Aristoteles als echt bezeugt ansehen müssen, wir nicht umhin könnten, unsere Auffassung der philosophischen Denkart wie der schriftstellerischen Kunst Plato's sehr zu ändern und herabzustimmen. Diess darzuthun ist schon an einem andern Orte versucht worden, woselbst auch Ueberweg's Annahme, dass die beiden Dialoge durch Aristoteles als platonisch bezeugt werden, bekämpft wurde.[1] Der Erfolg dieser letzteren Widerlegung ist denn auch gewesen, dass nicht nur Ueberweg selbst, freilich schon durch seine eigenen Untersuchungen halb und halb auf den Weg der Athetese dieser Werke gedrängt, in rühmlicher Wahrheitsliebe der Erste war, deren Unechtheit und implicite dadurch auch jene Widerlegung anzuerkennen,[2] — dass aber auch ein Anderer, welcher seither gegen die Unechtheitserklärung der beiden Dialoge aufzutreten sich bewogen fand,[3] den von mir aufgestellten Satz, dass wir bei richtiger Erwägung der einschlägigen Stellen gar kein sicheres Zeugniss des Aristoteles für die Echtheit zunächst des Sophista als platonischer Schrift besitzen, zuzugeben sich gezwungen sah,[4] ein Anerkenntniss, das ebenso auch in Bezug auf den Politikus zu erwarten steht.

Aber da dieser letztgenannte Gegner dennoch die Argumentationen, welche ich der vermeintlichen Echtheitsbezeugung der beiden Dialoge durch Aristoteles entgegengesetzt habe, mit einer zum Theil sehr heftigen und sogar ungebührlichen Polemik in Anspruch genommen hat,[5] ich auch nach noch anderweitigen Erfahrungen befürchte, dass es noch immer Solche giebt, die, weil sie den Glauben an den platonischen Ursprung des Sophista und Politikus nicht aufgeben mögen, auch das angebliche Zeugniss des Aristo-

1 Rhein. Museum für Philologie. Jahrg. XVIII. p. 1 flg. Jahrg. XIX. p. 63 flg.

2 Grundriss der Gesch. der Philos. Thl. I. Nachtrag p. 194.

3 Ueber die Echtheit des Sophist und Politikus von M. Hayduck. Thl. I. Greifswald, Gymnasialprogramm. 1864.

4 A. a. O. p. 10.

5 Die Widerlegung der auf den Inhalt der Dialoge bezüglichen Gründe für die angebliche Echtheit, welche H. Hayduck aufbringt, werde ich, soweit es nöthig erscheint, im folgenden Abschnitt geben.

teles dafür festzuhalten geneigt sind, will ich noch einmal auf die Begründung meiner Thesis zurückkommen, dass aus Aristoteles die platonische Abkunft jener beiden Dialoge keineswegs gefolgert werden kann.

Die Gegenargumentation gegen diesen Satz lässt sich vielleicht am bündigsten folgendermassen zusammenfassen: Aristoteles macht in seiner Politik polemische Bemerkungen, welche auf den Politikusdialog gehen, also kannte er diesen, er kannte also sicherlich wohl auch den mit dem Politikusdialog so eng verknüpften Sophista; er führt nun aber einen Satz, welcher im Sophista vorkommt, als Ausspruch Plato's an, also musste er den Sophista und damit den Politikus für platonisch halten. So concis nun immer diese Argumentation scheinen mag, so bleibt es doch immer nur ein Schein, der ihr Geltung schafft. Denn wenn auch Aristoteles den Sophista kannte, wie aus seiner Bekanntschaft mit dem Politikus geschlossen wird, und wenn er auch einen im Sophista vorkommenden Satz als platonisch anführte, so folgt daraus keineswegs mit logischer Sicherheit, dass er darum den Sophistadialog selbst für platonisch hielt. Zu einem logischgültigen Schlusse würde hier nämlich der Obersatz gehören: Alle platonischen Sätze, die Aristoteles anführt, führt er stets aus platonischen Dialogen an, ein Satz, der bekanntlich unrichtig ist und hier daher nicht als Obersatz, weil überhaupt nicht angewendet werden darf. Aristoteles konnte jenen Satz, auf den man sich beruft, ebenso gut als eine mündliche Aeusserung Plato's kennen, ja es wäre nicht unmöglich, dass die Fassung, in welcher er bei Aristoteles vorkommt, von ihm selbst, nicht aber von Plato stammt, dass er also das von Aristoteles erst formulirte Resultat eines Raisonnements ausdrückt, welches Plato, sei es mündlich, sei es in einer andern Schrift, z. B. der Republik, gegeben hatte.

Im Dialog Sophista heisst es p. 254 A. vom Sophisten: *ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῇ προσαπτόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός.* Auf diese Stelle, so behauptet man also, beziehe sich Aristoteles in der Metaphysik und zwar zweimal: zuerst L. VI, 2. p. 1026 B. 14: *διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν· εἰσὶ γὰρ οἱ τῶν σοφι-*

στῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκὸς ὡς εἰπεῖν μάλιστα πάντων; sodann L. XI, 8. p. 1064. B. 29: διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν. Die erstere der beiden aristotelischen Stellen, wie man gleich erkennt, steht der Phrase des Sophista ferner, die zweite näher. Und dennoch entstammt die zweite Fassung einem Buche der Metaphysik, welches, weil es in seinem ersten Theile den Inhalt dreier schon dagewesener Bücher der Metaphysik (III, IV, VI) wiedergiebt und in seinem zweiten einen Auszug aus der Physik liefert, — wenn auch die Epitome aus der Metaphysik geschickt gemacht ist, — gerade wegen dieser Wiederholung des schon Dagewesenen und der ungehörigen Zusammenstellung metaphysischer und physischer Dinge verdächtig erscheint. [1] Dass die Phrase des Sophista dem somit zweifelhaften Buche XI der Metaphysik näher steht, als dem aristotelischen Buche VI, spricht sicherlich nicht zu Gunsten des Dialogs. Aber mehr noch: Wenn die Stelle aus Metaphysik XI als eine Erweiterung der in Metaphysik VI enthaltenen anzusehen ist, so ist auch die Stelle des Sophista als eine Erweiterung der letzteren anzusehen, und wir gerathen damit auf den Verdacht, dass der Sophista später entstand nicht nur als Metaphysik VI, sondern auch als der Auszug Metaphysik XI. Die natürlichste Ordnung der drei Sentenzen (ihrer chronologischen Entstehung nach) würde also, wenn man nicht von vorn herein die Annahme unbedingt festhält, der Sophist müsse von Plato stammen, folgende zu sein scheinen: Zuerst sagte Aristoteles: Plato setzte die Sophistik — περὶ τὸ μὴ ὄν; sein Epitomator darauf: Plato lässt den Sophisten — περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν; und daraus macht drittens in wortreicher Fülle, wie er es liebt, der Verfasser des Sophista: ὁ σοφιστὴς ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῇ προςαπτόμενος αὐτῆς etc. So natürlich ist diese Ordnung, dass sich einer solchen Be-

1 Der anderweitigen Hypothese, der erste Theil des XI. Buches der Metaphysik sei der ursprünglichere Text, aus dem die Bücher 3, 4 u. 6 erst später hervorgegangen seien, kann ich wegen der mir unter dieser Voraussetzung unerklärlichen Verbindung, worin dieser Text mit dem notorisch später gemachten Auszug aus der Physik auftritt, mich nicht anschliessen. Den von mir aufgestellten Verdacht theilt Zeller (Phil. der Griechen 2. Aufl. II. 2. Abth. p. 57).

trachtung der Sache als einer wenigstens höchst plausibeln Niemand entziehen würde, wenn nicht der Umstand störend dazwischen träte, dass Aristoteles in der Politik den Verfasser des Politikus und also auch des Sophista als *τινὰ τῶν πρότερον* zu bezeichnen scheint, was wiederum mit jener Anordnung nicht zusammen stimmen will. Wenn der Sophista erst nach Aristoteles' Metaphysik entstand, wie kann Aristoteles dessen Verfasser in der Politik als „Einen der Früheren“ bezeichnen? Auf diesen Einwand könnte man nun zunächst antworten, dass möglicherweise die Aeusserung des Aristoteles in der Metaphysik viel früher geschehen sei, als die in der Politik, und dass der Ausdruck *τινὰ τῶν πρότερον* nur ein relativer sei d. h. einen Vorgänger bloss in Betreff der politischen Theorie bezeichne; aber das Verhältniss lässt sich auch noch anders denken. Es lässt sich nämlich denken, dass der Verfasser des Sophista ein dem platonischen Kreise nahe stehender Mann war, der eine in der platonischen Schule von dem Meister geäusserte und von den Jüngern festgehaltene Sentenz, wonach der Sophist sich mit dem *μὴ ὄν* beschäftige, zum Thema einer Ausarbeitung nahm, während Aristoteles dieselbe Sentenz, die er entweder schon ohne den Dialog Sophista als platonisch kannte oder doch, wenn er sie aus dem Sophista entnahm, als aus Plato's Munde dahin übertragen wusste, einfach als platonisch anführte, wobei es ihm nicht einfiel, jenen Dialog für Plato's Werk zu halten. Diese Ansicht wird dadurch nicht wenig unterstützt, dass beide Benutzer der Sentenz, der Sophistaverfasser sowohl als Aristoteles, sie wiederum in ihrem eigenen Geiste und Sinne, aber sehr abweichend von einander interpretiren und in Beziehungen setzen, die von Plato's ursprünglicher Meinung mehr oder weniger verschieden sind. Aristoteles bleibt dem Platonischen Gedanken am treuesten und nimmt nur nach seiner Weise, die Gedanken Anderer gleich und kurzweg in die Formeln seines Philosophirens zu fassen, das *μὴ ὄν* als *συμβεβηκός*;[1] der Verfasser des Sophista aber missversteht das platonische *μὴ ὄν* in dem Maasse, dass er, selbst ein Sophist, was sich später zeigen wird, daraus eine relativ gültige Existenz macht, da ihm alles über-

1 M. VI p. 1026 B. 10—16.

haupt Vorstellbare als ein irgendwie Seiendes gilt, — eine von Plato's Lehre ganz abweichende Meinung. Der Epitomator endlich (in Metaphys. XI), indem er sowohl den Dialog Sophista als auch Metaphysik VI vor sich hatte, benutzt das *τριβῇ προςαπτόμενος* zu einem *διατρίβειν*, gerade so wie der Verfasser des dritten Buches der aristotelischen Rhetorik einen schon vorhandenen pseudoplatonischen Dialog zur Erweiterung einer Sentenz benutzt, dessen Thema in der Rhetorik erstem Buche gegeben war. [1] Dem aber, welchem diese Erklärung eine zu künstliche scheint, da sie im Grunde doch sehr einfach ist, wenn man sich recht in sie hineindenkt, muss zu bedenken gegeben werden, dass jede andere Erklärung, um die Echtheit des Sophista zu erhärten, mit noch unendlich grösseren Schwierigkeiten verknüpft ist, und dass der Parallelismus der erwähnten beiden Fälle, zwischen Metaphysik VI und Metaphysik XI ein analoges Verhältniss setzend wie zwischen Rhetorik I und Rhetorik III, denn doch für die Objectivität der obigen Deutung spricht.

Ist aber nicht, so muss weiter gefragt werden, diese ganze Argumentation in sofern überflüssig, als ja noch gar nicht feststeht, was ich freilich früherhin selbst als feststehend betrachtete, dass Aristoteles in der oben angeführten Stelle der Politik [2] sich auf den Verfasser des Politikus wirklich bezieht, also auch noch nicht feststeht, dass er in seiner Polemik diesen Dialog meint und ihn gekannt hat? Die betreffenden Worte des Aristoteles lauten folgendermassen: *ἤδη μὲν οὖν τις ἀπεφήνατο καὶ τῶν πρότερον οὕτως, οὐ μὴν εἰς ταὐτὸ βλέψας ἡμῖν· ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἔκρινε, πασῶν μὲν οὐσῶν ἐπιεικῶν οἷον ὀλιγαρχίας τε χρηστῆς καὶ τῶν ἄλλων, χειρίστην δημοκρατίαν, φαύλων δὲ ἀρίστην.* Diess deckt sich nun zwar dem Sinn nach vollständig mit dem im Politikus p. 302 flg. Ausgeführten, aber wenn man bedenkt, dass Aehnliches schon in Xenophon's Memorabilien L. IV c. 6 § 12 vorkommt, so liegt der Gedanke nahe, dass Aristoteles sich sehr wohl auf irgend eine andere frühere Schrift politischen Inhalts beziehen konnte, deren es vor ihm, seit Protagoras die politische Schriftstellerei eröffnet hatte, genug gab. [3] Es liesse sich

1 Darüber gleich unten ein Mehreres.

2 L. IV. c. 2. p. 1289 B. 5.

3 Man vergleiche beispielsweise nur die im Diogenes L. ange-

dann annehmen, dass der Verfasser des Politikus entweder — zugleich mit Aristoteles — auf eine solche uns verloren gegangene ältere, dem Plato sicherlich nicht zugehörige Schrift sich benutzend bezöge, deren Verfasser Aristoteles als „einen der Früheren“ bezeichnen konnte, oder dass er erst aus Aristoteles seine Weisheit schöpfte und nun fälschlich selber als der von diesem citirte „τὶς τῶν πρότερον“ erscheint.

Indessen werden für die Echtheit der beiden Dialoge Sophista und Politikus noch andere Argumente geltend gemacht, zunächst das aus der wiederholten Erwähnung der sogenannten διαιρέσεις bei Aristoteles hergenommene, welches auf die Begriffstheilungen jener Gespräche bezogen wird. Da meine auch gegen diess Argument bereits aufgestellten Gründe nicht nur angefochten, sondern auch eines inneren Widerspruchs bezichtigt worden sind, muss ich auf diesen Punkt gleichfalls zurückkommen, welcher übrigens für die platonische Frage von noch weiterem Interesse ist. Aristoteles also citirt und beurtheilt de part. anim. I. c. 2. p. 642 B. 10 eine Methode der Eintheilung der Thiere, welche sich in den „niedergeschriebenen Eintheilungen“ finden soll (καθάπερ ἔχουσιν αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις). Aehnliches aber, als von Aristoteles gerügt wird, kommt im Sophista und Politikus vor, jedoch mit einigen Abweichungen von dem, was Aristoteles kritisirt.[1] Da nun schon Alexander von Aphrodisiae nach des Philoponus Zeugniss jene von Aristoteles citirten γεγραμμέναι διαιρέσεις für dem Plato untergeschoben erklärt hat, so schloss ich, dass sie, was auch aus andern Gründen erhellt, wirklich unecht waren, und dass daher die ihnen wenn auch nicht identischen, doch sehr ähnlichen διαιρέσεις beider in Rede stehenden Dialoge verdächtig seien, womit der platonische Ursprung derselben selbst zweifelhaft wird, statt dass des Aristoteles Zeugniss über die διαιρέσεις für deren Echtheit spricht.[2] Oder mit andern Worten: In den

führten Titel der Schriften von Sokratikern, welche immerhin darauf hindeuten, dass in diesem Kreise vielerlei Politisches niedergeschrieben wurde.

1 Vgl. über diesen Punkt Ueberweg's Untersuchungen pag. 153.

2 Wenn ich in meiner Abhandlung diesen Gedanken in einen

beiden Dialogen Sophista und Politikus kommen eine Menge von Diäresen vor, welche mit den Diäresen einer von Aristoteles citirten Schrift *γεγραμμέναι διαιρέσεις* auf die eine oder andere Art zusammenhangen, wenn auch nicht ganz übereinstimmen: ist nun die letztere Schrift unecht, wie uns gesagt wird, und wir auch glauben müssen, so kann diess Citat uns die Echtheit der ersteren schlechterdings nicht bezeugen, ja, diese wird uns sogar zweifelhaft werden, wenn wir annehmen dürfen, dass jene Ueberzeugung schon der Alten von der Unechtheit der *γεγραμμέναι διαιρέσεις* sich nicht bloss auf deren Form, sondern ebensosehr, vielleicht vornehmlich, auf deren Inhalt bezog.

Das war und ist noch meine Ansicht, zu deren weiterer Begründung sich noch eine allgemeinere Betrachtung anstellen lässt. Wenn man bedenkt, wie sehr Plato an verschiedenen Stellen seiner Schriften das Eintheilen der Begriffe empfiehlt und für so wichtig erklärt, dass er es ein Paarmal als allgemeinen Ausdruck für das wissenschaftliche

ungenauen Ausdruck fasste, so giebt diess Hrn. Hayduck Veranlassung, durch Buchstäbelei herauszubringen, ich sei der Ansicht, dass Alexander den Sophista zugleich für echt und unecht gehalten habe, was mir natürlich nicht eingefallen ist. Zu einer erspriesslichen wissenschaftlichen Polemik gehört unter andern Eigenschaften auch die bona fides, d. h. der gute Wille, dem Gegner widerspruchsvolle Dinge nicht anzudichten, welche man aus seinen Worten unberechtigter Weise herausklaubt. Sonst freilich hat ein mit Schmähreden gewürzter Tadel leichtes Spiel. Wenn ferner Hr. Hayduck bei dem von mir gebrauchten Ausdruck, die *γεγραμμέναι διαιρέσεις* würden mit den Diäresen der Dialoge irgendwie zusammengehangen haben, von einem „Helldunkel allgemeiner Redensarten“ redet, so hat er sich wohl nicht überlegt, dass ein für unsere mangelhafte Kenntniss an sich dunkeles Verhältniss durch keine Redensart in der Welt heller gemacht werden konnte. Oder ist etwa Hr. Hayduck im Stande, nähere Auskunft über diess Verhältniss der uns verloren gegangenen *γεγραμμέναι διαιρέσεις* zu den Diäresen der beiden pseudoplatonischen Dialoge zu geben? Weiss denn er etwa, ob jene aus diesen, oder diese aus jenen geflossen sind, oder ob beiden eine dritte gemeinsame Quelle zu Grunde lag? Da wir kein Mittel haben, über diese Fragen zu einer Entscheidung zu gelangen, wird es wohl dabei bleiben müssen, dass wir sagen, beiderlei Eintheilungen der Thiergeschlechter hangen irgendwie zusammen, da sich das Wie eben nicht präcisiren lässt, und nur die Thatsache im Allgemeinen angenommen werden muss.

Verfahren mit Begriffen überhaupt gebraucht [1], so ist nicht zu bezweifeln, dass er in seinen philosophischen Schulübungen ein grosses Gewicht darauf gelegt haben und seine Schüler dazu angehalten, vermuthlich sogar praktisch angeleitet haben werde. Aus solchen Uebungen und deren Tradition mögen die *γεγραμμέναι διαιρέσεις* geflossen sein, deren Nachklänge Diogenes in einem freilich sehr unplatonisch gewordenen Mischmasch uns noch darbietet. Diese *γεγραμμέναι διαιρέσεις*, offenbar so genannt im Gegensatze zu mündlichen Verhandlungen und Traditionen, lagen bereits dem Aristoteles vor, welcher sich wohl hütet, Plato selbst dafür verantwortlich zu machen. Denn nicht dieser, sondern irgend ein Anderer oder Andere hatten sie niedergeschrieben. Und was Aristoteles daraus anführt, zeugt auch von so geringer Einsicht und Schärfe, dass wir Alexander getrost folgen und sie Plato absprechen dürfen. Führt nun ausserdem Aristoteles de gen. et corrupt. II, 3. einmal *Πλάτωνα ἐν ταῖς διαιρέσεσι* an, so darf diess, wie schon Ueberweg richtig premirt hat [2], weder auf die *γεγραμμέναι διαιρέσεις* bezogen, noch als ein Citat aus einer echten platonischen Schrift betrachtet werden. Ersteres nicht, weil „Plato in den Diäresen“ eine Dreizahl der Eintheilungsglieder annimmt, während sich die „geschriebenen Diäresen“ in Dichotomien ergehen; letzteres nicht, weil es keine echte Schrift Plato's giebt, welcher von Aristoteles ein solcher Titel hätte können beigelegt werden. Möglich also, was uns Philoponus als Alexander's Ansicht berichtet, dass die Stelle von Plato's drei Elementen in den *ἄγραφα δόγματα* stand. [3] Bestand nun, wie aus diesen Anführungen hervorgeht, zu Aristoteles' Zeiten schon der Anfang einer halbplatonischen Litteratur,

1 Rep. III. p. 412 B. Ganz ähnlich p. 466. D. Vgl. Leg. p. 963. B. — Rep V. p. 454. A. knüpft sich daran die Unterscheidung des dialektischen und eristischen (oder antilogischen) Verfahrens, welches in den pseudoplatonischen Dialogen ein beliebtes Thema zu weiterer Ausführung bildet. Von der Wichtigkeit der *διαίρεσις* ist bekanntlich schon im Phaedrus gehandelt, aber auch im Phaedo (p. 107. B.) und Timaeus ist davon die Rede.

2 a. a. O. p. 155. Ich möchte nur nicht mit Ueberweg „Platonische Diäresen“ auf Grund des Citats de gen. et corr. II, 3 annehmen.

3 Im Commentar zu Arist. de gen. et corr. II, 3. (folio 50 verso).

welche dem Geiste der Schule entsprechend, sich in beliebten Diäresen ergieng,[1] so liegt die Vermuthung nahe, dass die Diäresen des Sophista und Politikus eine parallele oder daraus abgeleitete Erscheinung seien. Es wäre ganz der Manier der Nachahmung gemäss, die wir auch in anderen pseudoplatonischen Werken antreffen werden, wenn der Verfasser dieser beiden zusammengehörigen Gespräche die Figuren seiner Dialoge theils direct (Theaetet, Theodor und beide Sokrates) theils indirect (den eleatischen Fremdling aus dem athenischen Fremdling der Leges) aus Plato's Schriften selbst, das Thema des einen Gesprächs aus einer auch bei Aristoteles erhaltenen Meinungsäusserung Plato's, das Thema des anderen aus missverstandenen Stellen der Leges entnommen, und um seinen Gesprächen gar nichts Platonisches fehlen zu lassen, nun die zum Muster so sehr empfohlene, aber freilich ganz anders gemeinte Eintheilungsmethode auch noch in ausgedehnter Weise angewandt hätte. Dass die pseudoplatonischen Dialoge sich in der That als Conglomerate verschiedenartiger Elemente ausweisen, wenn man sie mit unbefangener Analyse prüft, wird in einem späteren Abschnitt noch näher dargethan werden: gerade dadurch, worauf ich schon früher gewiesen habe, dass ihnen die vollständige künstlerische Einheit abgeht, und an deren Stelle eine künstliche, durch eine an sich unproductive Reflectionsthätigkeit gemachte und daher unorganische Einheit gesetzt wird, unterscheiden sie sich in letzter Instanz von den echten Werken Plato's.

Was sonst noch auf Grund der aristotelischen Stelle Metaphys. XIV, c. 2. p. 1089. A. 2. für die Abwehr der Athetese der beiden Dialoge geltend gemacht worden ist, scheint einer Widerlegung nicht zu bedürfen, da es keine neuen beachtungswerthen Momente gegen das früher schon einmal Erörterte beibringt, wonach, selbst wenn die Aufstellungen des Sophista überhaupt in jener Stelle des Aristoteles berücksichtigt worden wären, doch dabei noch immer

1 Auch Susemihl, wie aus Hayduck's Anm. a. a. O. p. 5 hervorgeht, macht diese Annahme, wobei freilich seine desfallsige auf Ritter (Gesch. der Phil. II, p. 180) zurückgehende Conjectur wenig Empfehlenswerthes hat. — Uebrigens bemerke ich, dass von διαιρέσεις des Aristoteles selbst berichtet wird (Diog. u. Simpl. zu den Cat. 47. b. 40).

nicht an Plato als Verfasser des Dialogs gedacht werden kann, weil im XIV. Buch der Metaphysik nicht von diesem Philosophen selbst, sondern von dessen Schülern und akademischen Nachfolgern, kurz von Späteren, die Rede ist, was ich noch einmal ausdrücklich bemerken will.

So muss es denn, die Sache wieder im Allgemeinen betrachtet, bei dem Schlussurtheil bleiben, dass aus Aristoteles die platonische Herkunft der beiden besprochenen Dialoge auf keine irgendwie stichhaltige Weise nachgewiesen werden kann.[1]

Die Bezeugung der Echtheit der Apologie wie des Menexenus beruht in der aristotelischen Rhetorik, und zwar so, dass für jede jener Schriften je zwei Stellen dieses Werkes geltend gemacht werden, von denen wieder je eine dem dritten Buche angehört. Aber der Parallelismus geht noch weiter: die beiden Zeugnisse des dritten Buches der Rhetorik sind ausführliche und von der Art, dass sie unzweifelhaft ihrem Wortlaut nach auf dem Text der vorhandenen Schriften Apologie und Menexenus fussen, während diess bei den beiden Zeugnissen aus den beiden anderen Büchern der Rhetorik nicht der Fall ist. Das curiose Verhältniss durchsichtiger zu machen, mögen zunächst die Stellen selbst folgen. Rhet. II. c. 23 p. 1398 A. 15 heisst es: *ἄλλος (τ. ἐ. τόπος) ἐξ ὁρισμοῦ, οἷον ὅτι τὸ δαιμόνιον οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ἢ θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον· καίτοι ὅςτις οἴεται θεοῦ ἔργον εἶναι, τοῦτον ἀνάγκη οἴεσθαι καὶ θεοὺς εἶναι.* Dabei ist weder Plato noch eine Schrift desselben genannt, aber eine ähnliche Beweisführung findet sich in der Apologie p. 27. B—E., die

1 Wenn H. Hayduck p. 9 s. Abh. bemerkt, dass Aristoteles, indem er Polit. III. c. 16 p. 1287. A. ohne irgend einen das Verständniss fördernden Zusatz mit den blossen Worten *τὸ δὲ τῶν τεχνῶν παράδειγμα* auf ein im Politikus p. 2 6. B. C. stehendes Beispiel hindeute, deutlich darauf hinweise, dass der Politikus auch im Einzelnen seinen Lesern wohl bekannt gewesen sein müsse — so folgt auch daraus nicht, dass er Plato für den Verfasser hielt. Uebrigens konnte das von den Künsten hergenommene, nahe genug liegende Beispiel auch leicht in andern politischen den Lesern bekannten Werken vorkommen, und aus diesen erst in den Politikus hinübergenommen sein, da ihrer, seitdem Sokrates der Philosophie eine Richtung auch auf die Politik gegeben — man denke nur an Xenophon und dessen Schriften, — zur Zeit des Aristoteles eine grosse Menge existirten.

nur gedehnter ist, sich nicht des Ausdrucks ἢ θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον, sondern des Mittelbegriffs der δαίμονες als θεῶν παῖδες bedient, um vom δαιμόνιον aus zu den θεοὶ zu gelangen. Und auf diese Stelle der Apologie bezieht sich nun die Anführung des dritten Buches der Rhet. c. 18 p. 1419 A. 8, wo es heisst: οἷον Σωκράτης Μελήτου οὐ φάσκοντος αὐτὸν θεοὺς νομίζειν εἴρηκεν, εἰ δαιμόνιόν τι λέγοι; ὁμολογήσαντος δὲ ἤρετο, εἰ οὐχ οἱ δαίμονες ἤτοι θεῶν παῖδες εἶεν ἢ θεῖόν τι· φήσαντος δὲ, ἔστιν οὖν, ἔφη, ὅστις θεῶν μὲν παῖδας οἴεται εἶναι, θεοὺς δὲ οὔ;

Ganz analog verhält es sich mit der Beziehung der beiden Rhetorikstellen zum Menexenus. Rhet. I. c. 9. p. 1367. B. 8 heisst es: ὥςπερ γὰρ ὁ Σωκράτης ἔλεγεν, οὐ χαλεπὸν Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν. Das Imperfectum ἔλεγε zeugt, wie Ueberweg richtig hervorhebt, für eine mündliche Aeusserung des historischen Sokrates. Nun lautet aber Menexenus p. 235. D.: εἰ μὲν γὰρ δέοι Ἀθηναίους ἐν Πελοποννησίοις εὖ λέγειν ἢ Πελοποννησίους ἐν Ἀθηναίοις, ἀγαθοῦ ἂν ῥήτορος δέοι, τοῦ πείσοντος καὶ εὐδοκιμήσοντος· ὅταν δέ τις ἐν τούτοις ἀγωνίζηται, οὕςπερ καὶ ἐπαινεῖ, οὐδὲν μέγα δοκεῖν εὖ λέγειν, und p. 236 A.: ἀλλὰ καὶ ὅστις ἐμοῦ κακίον ἐπαιδεύθη — ὅμως κἂν οὗτος οἷός τ' εἴη Ἀθηναίους γε ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινῶν εὐδοκιμεῖν. Und hierauf bezieht sich wieder Rhet. III. c. 14 p. 1415 B. 30: ἐν δὲ τοῖς ἐπιδεικτικοῖς οἴεσθαι δεῖ ποιεῖν συνεπαινεῖσθαι τὸν ἀκροατὴν ἢ αὐτὸν ἢ γένος ἢ ἐπιτηδεύματ' αὐτοῦ ἢ ἀμῶς γέ πως· ὃ γὰρ λέγει Σωκράτης ἐν τῷ Ἐπιταφίῳ ἀληθὲς, ὅτι οὐ χαλεπὸν Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν, ἀλλ' ἐν Λακεδαιμονίοις, wo nur durch Gedächtnissfehler oder Lesartsänderung die Lakedämonier für die Peloponnesier stehen.

Man sieht, in beiden Fällen sind zuerst kurze, prägnante Aussprüche des Sokrates, einmal mit, einmal ohne Nennung dieses Namens in der Rhetorik angeführt, diese Anführungen dienen sodann in der Apologie und im Menexenus zur Ausführung desselben Gedankens, und der so nun ausgeführte Gedanke wird endlich in beiden Fällen im dritten Buche der Rhetorik aus den betreffenden Dialogen wieder citirt. Die Erklärung dieses ganz auffallenden Umstandes ergiebt sich leicht, wenn man das Verhältniss ins Auge fasst, welches zwischen dem dritten Buche der Rhetorik und

den beiden vorangehenden Büchern obwaltet, und welches darin besteht, dass ersteres als ein späterer, dem Verfasser der beiden ersten Bücher nicht zugehöriger Zusatz zu diesen betrachtet werden muss.

Die Gründe, derentwegen das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik verdächtig erscheinen muss, sind aber folgende. Zu Anfang der Rhetorik erklärt Aristoteles, von der Beweisführung (*πίστεις*) handeln zu wollen, und er führt diesen Vorsatz auch in den beiden ersten Büchern aus, welche somit ein in sich geschlossenes Werk bilden. Das dritte Buch nun handelt von der *λέξις* (Elocutio) und *τάξις* (Dispositio), gehört also seinem Inhalt nicht zu den beiden ersten, in denen nirgends auch nur angedeutet wird, dass die Lehre von der *λέξις* und *τάξις* ihnen folgen solle. Zwar heisst es am Schluss des zweiten Buches in wenig aristotelischem Stile: *ἐπεὶ δὲ δὴ τρία ἐστὶν ἃ δεῖ πραγματευθῆναι περὶ τὸν λόγον ὑπὲρ μὲν παραδειγμάτων καὶ γνωμῶν καὶ ἐνθυμημάτων καὶ ὅλως τῶν περὶ τὴν διάνοιαν, ὅθεν τε εὐπορήσομεν καὶ ὡς αὐτὰ λύσομεν, εἰρήσθω ἡμῖν τοσαῦτα. λοιπὸν δὲ διελθεῖν περὶ λέξεως καὶ τάξεως*, aber diess charakterisirt sich als ein blosser, unberechtigter Zusatz eines Anderen um so mehr, wenn man es mit dem gleich folgenden Anfang des dritten Buches vergleicht, der da lautet: *ἐπειδὴ τρία ἐστὶν ἃ δεῖ πραγματευθῆναι περὶ τὸν λόγον, ἓν μὲν ἐκ τίνων αἱ πίστεις ἔσονται, δεύτερον δὲ περὶ τὴν λέξιν, τρίτον δὲ πῶς χρὴ τάξαι τὰ μέρη τοῦ λόγου — περὶ μὲν τῶν πίστεων εἴρηται*, welcher augenscheinlich von dem Fortsetzer des aristotelischen Werkes als Anknüpfung an die beiden ersten Bücher gebraucht, und aus dem jener Zusatz am Schluss des zweiten Buches wohl erst gemacht wurde. Es ist nicht gut denkbar, dass Aristoteles selbst in dieser Weise ein drittes Buch an die beiden ersten geknüpft haben werde: wollte er die *λέξις* und *τάξις* überhaupt behandeln, so hätte er diess auch zu Anfang des ersten Buches ausgedrückt oder doch, wenn die ersten Bücher vielleicht schon bekannt waren, seinen Entschluss, sie zur Vervollständigung der *τέχνη* mit der Lehre von der *λέξις* und *τάξις* fortzusetzen, in anderer Weise kund gegeben. Dass der erste Theil der *τέχνη*, die Lehre von den *πίστεις*, zwei Bücher, die beiden anderen Theile, die von der *λέξις* und *τάξις*, aber nur ein Buch füllen, spricht auch nicht zu des

Letzteren Gunsten; und vergleicht man vollends die Ausführung, so wird Niemand entgehen, dass allein die beiden ersten Bücher durch eine wahrhaft philosophische Behandlung des Gegenstandes sich eines grossen Denkers würdig erzeigen, während das dritte Buch als nichts mehr denn als ein in dürren Schulformeln und deren buntgemischter Exemplification abgefasstes Repertoir gelten kann. Höchstens dürfte man annehmen, dass es ein aristotelischer Entwurf war, den irgend Jemand nach ihm bearbeitete und mit Beispielen ausstopfte. In dem Verzeichniss der aristotelischen Schriften bei Diogenes, welches eine ziemliche Fülle rhetorischer Schriften desselben — vermuthlich echte und unechte durcheinander gemischt — enthält, steht denn auch keine Rhetorik von drei Büchern, sondern nur zwei *τέχναι* mit je zwei Büchern *α* und *β*. Auf Grund des Vorhandenseins einer dreitheiligen Rhetorik wurde dann aber schon von alten und neuen Textesänderern leicht ein — angeblich ausgefallenes — *γ* hinzugefügt.

Kehrt man nach dieser Erörterung zu den oben besprochenen Citaten aus Apologie und Menexenus zurück, so gestaltet sich nunmehr das Sachverhältniss viel durchsichtiger. Ward das dritte Buch der Rhetorik erst später den beiden anderen Büchern hinzugefügt, so konnten Apologie und Menexenus darin citirt werden, ohne zur Zeit der ersten zwei Bücher d. h. des Aristoteles schon vorhanden gewesen zu sein. Möglich also, dass die in diesen letzteren erwähnten Dicta des Sokrates erst das Thema der Ausführung abgaben, die in jenen auf Plato's Namen gesetzten Schriften gegeben wurde, und dass nun erst aus diesen Schriften, welche also ihrer zeitlichen Entstehung nach zwischen die beiden ersten und das dritte Buch der Rhetorik mitten inne fallen, im dritten Buche der Rhetorik citirt wurde; oder dass wenigstens Aristoteles nicht durch Apologie und Menexenus erst jene Dicta des Sokrates bezog, wie er die kurz formulirte Ansicht Plato's von der Sophistik nicht aus dem Dialog Sophista bezogen zu haben braucht. So löst sich durch das Anerkenntniss der späteren Entstehung des dritten Buches der Rhetorik das Räthsel, dass diess Werk der Apologie und dem Menexenus gegenüber einmal als das frühere, das anderemal als das spätere erscheint.

Was ferner den Dialog Euthydem betrifft, so ist zwar schon bemerkt worden, dass an der einzigen Stelle,[1] wo Aristoteles Euthydem nennt, der Sophist dieses Namens selbst, nicht das dem Plato zugeschriebene Gespräch gemeint werde;[2] aber man führt aus eben dem aristotelischen Werke, worin der Sophist Euthydem mit einem Sophisma vorkommt, eine Reihe von Stellen an, die mit Stellen des Dialogs Euthydem in gänzlicher oder theilweiser Uebereinstimmung stehen. Unter der Voraussetzung der Echtheit des Dialogs, sagt nun Ueberweg, müssen wir es für sehr wahrscheinlich halten, dass die betreffenden Stellen desselben dem Aristoteles vorschwebten; aber ein Beweis für die Gültigkeit dieser Voraussetzung selbst lässt sich aus den Aristotelischen Aeusserungen nicht führen. Sehr richtig; wenn wir aber die Voraussetzung der Echtheit nicht von vorn herein machen, wie stellt sich alsdann das Verhältniss dar? Dann müssen wir nämlich fragen: Ist es wahrscheinlich, dass Aristoteles in einem wissenschaftlichen Werke einen platonischen Dialog auf diese Weise benutzt haben sollte, dass er eine Menge Sophismen theils ganz, theils aber abändernd daraus entnahm, ohne seine Quelle auch nur anzudeuten; oder ist es nicht vielmehr ungleich wahrscheinlicher, dass, wenn diese Art der Benutzung Plato's nicht die Weise des Aristoteles zu sein pflegt, ein Anderer die von Aristoteles mitgetheilten Sophismen in einem Dialog verarbeitete, dem er nach einem in eben dem von ihm benutzten aristotelischen Buche vorkommenden Sophisten den Namen gab? Durch den Umstand, dass wir die andere Sophistenfigur des Dialogs, den Dionysidorus, ebenfalls als Mann der Waffen, bei Xenophon wiederfinden, und mehr noch dadurch, dass, wie schon Bonitz zu bemerken nicht umhin konnte, in beiden sokratischen Reden des Dialogs, die doch dessen Kern bilden, „kaum irgend ein erheblicher Gedanke vorkommt, den man nicht in andern platonischen Dialogen, theils solchen, deren Abfassung der des Euthydem vorhergeht, theils solchen, die später fallen, ebenso ausgesprochen und grösstentheils vollständiger entweder in Begründung oder in den

1 De sophist. elenchis c. 20 p. 177. B. 12.

2 Bonitz plat. Stud. II. p. 283 Anm. 27. Ueberweg a. a. O. p. 174.

Folgerungen behandelt fände, als im Euthydem",[1] wird diese letztere Möglichkeit, wonach das Gespräch Euthydem dem Plato abgesprochen werden muss, fürwahr nicht vermindert.

Die Beziehungen des Lysis und Laches endlich zu gewissen Stellen der nikomachischen Ethik sind so offenbare, dass Ueberweg darüber bemerkt hat, nicht leicht werde Jemand glauben, dass alle diese Anklänge (welche er pag. 171—173 a. a. O. anführt) zufällig seien. Er selbst muss dann aber gestehen, dass Plato dabei nicht genannt noch auch nur angedeutet sei, das Zeugniss also im besten Falle unmittelbar nur auf das Vorhandensein des Dialogs zur Zeit des Aristoteles gehe. Wenn Ueberweg dann am Schluss seiner Auseinandersetzung die Annahme, die Dialoge seien den aristotelischen Stellen nachgebildet, schon wegen des Verhältnisses der Gedanken und des Ausdrucks an den beiderseitigen Stellen nicht wohl zulässig findet, so ist, dass dieser Satz nicht näher begründet wird, um so mehr zu beklagen, als Ast von einer ganz andern Ansicht, der der Unechtheit beider Dialoge, ausgegangen war,[2] welche in Bezug auf Lysis auch Socher und Zeller getheilt haben, in Bezug auf Laches aber Ueberweg selbst gegenwärtig zu hegen scheint.[3] Halten wir vorläufig nur daran fest, dass weder die Dialoge mit ihren Namen, noch Plato als deren Verfasser oder in Bezug auf deren Inhalt von Aristoteles genannt wird, um den Satz zu behaupten, dass durch den Letzteren der platonische Ursprung beider kleinen Werke keineswegs bezeugt werde.

Ueberblicken wir nunmehr das gewonnene Resultat, so ergiebt sich, dass als durch Aristoteles bezeugte, echte platonische Werke immer nur Republik, Timaeus, Leges, Phaedo, Symposium, Phaedrus, Theaetet gelten können; als dem Aristoteles bekannte, aber von ihm nicht als Plato's Arbeiten genannte Dialoge Gorgias, Meno, Hippias minor. Gorgias hat ausserdem die hohe Wahrscheinlichkeit für sich, von Aristoteles als platonischen Ursprungs bezeugt zu sein. Von allen anderen dem Plato zugeschriebe-

1 A. a. O. p. 273, dazu Anm. 15, worin diess nachgewiesen wird.
2 Plato's Leben und Schriften p. 433—434.
3 Grundriss der Gesch. der griech. Philos. 2. Aufl. pag. 100.

nen Werken ist es entweder unwahrscheinlich oder mindestens ungewiss, dass Aristoteles sie kannte, von welcher Classe auch nicht Lysis und Laches, Euthydem, Apologie und Menexenus ausgenommen sind.[1]

Diess Resultat, wenn man die Zahl der dem Plato zugelegten Schriften zum Maasstab nehmen will, muss zwar als ein sehr dürftiges erscheinen, aber schon wenn man an den Umfang der Schriften denkt, gestaltet sich die Sache ganz anders. Nimmt man nur Gorgias noch und Protagoras als vermuthlich echte Schriften Plato's von der Zahl der verdächtigen aus, so ist das ungeheure Uebergewicht schon des Umfangs auf Seiten der durch Aristoteles bezeugten echten Werke. Erwägt man vollends, worauf doch Alles ankommt, Composition und Inhalt, so erscheinen die von Aristoteles direct bezeugten Dialoge als die bei Weitem vorzüglichsten Stücke der ganzen Sammlung, denen sich nur die muthmasslich echten Gespräche Gorgias und Protagoras als ebenbürtig anreihen lassen. Allen anderen Stücken der platonischen Sammlung fehlen immer einer oder der andere oder auch alle die Vorzüge, welche jene zuverlässig echten Werke auszeichnen; entweder lassen bei ihnen der Inhalt oder die Form, der Plan oder die Ausführung, oder meistens alle diese Momente zusammen etwas zu wünschen übrig, abgesehen von den Spuren solcher Nachahmung und Benutzung platonischer, xenophonteischer, aristotelischer Schriften, die Plato selbst durchaus nicht zugetraut werden darf. Daher denn auch, wie im ersten Capitel erzählt ward, alle diese angeblich platonischen Werke schon früher in Zweifel gezogen worden sind, mit alleiniger Ausnahme des Philebus, welcher aber gleichfalls, wenn auch seine Echtheit bisher nicht verdächtigt wurde, doch schon zu manchen Bedenken Anlass gegeben hat und in der Folge als unplatonisch nachgewiesen werden soll.

1 Dazu sei nur noch bemerkt, dass auch die Beziehungen auf den mit Recht wegen seiner Vortrefflichkeit gepriesenen Protagoras sowie auf den Kratylus, welche man bei Aristoteles hat finden wollen (vgl. Ueberweg a. a. O. p. 173—174. 175), für den ersten Dialog wie für den letztern nicht beweisende sind.

Cap. IV.

Darlegung des Maasstabes für die Echtheit platonischer Schriften, insbesondere der litterarischen Zwecke Plato's; nebst der sich daraus ergebenden Classificirung aller ihm zugeschriebenen Werke.

Gegen den oben aufgestellten, für die vorliegende Untersuchung maassgebenden methodischen Gesichtspunkt, dass nämlich die durch Aristoteles bezeugten Werke Plato's bei der Erwägung der Echtheitsfrage den Kanon zur Entscheidung zu liefern haben, lassen sich mancherlei Bedenken erheben. Die Behauptung freilich, dass Aristoteles nicht alle Schriften Plato's gekannt zu haben brauche und darum auch nicht anführen könne, wird man als eine zu gewagte nicht leicht geltend machen, aber die verschiedensten Gründe ermächtigen zu der Annahme, dass er Schriften Plato's nicht anführte, die er sehr wohl kannte. Auch besitzen wir schwerlich alle echten Schriften des Aristoteles: in den verloren gegangenen sind sicherlich Benutzungen und Citate Plato's enthalten gewesen, die, wären sie für uns vorhanden, den Kreis der Bezeugung auch erweitern würden. Sind nun, so darf man weiter schliessen, muthmasslich mehr Schriften Plato's echt, als von Aristoteles bezeugt (und als Beispiel dafür liesse sich vielleicht der Protagoras anführen, der als ein Kunstwerk ersten Ranges schon dem allgemeinen Eindruck nach die Präsumption der Echtheit für sich hat und doch von Aristoteles nicht direct citirt wird) — sind vielleicht gar viele Schriften Plato's, die Aristoteles anzuführen in seinen uns übrig gebliebenen Werken keine Veranlassung fand, als authentisch anzusehen, so wird es am Ende zu einer Ein-

seitigkeit, aus den von ihm bezeugten wenigen Dialogen einen Kanon für alle übrigen ziehen zu wollen. Es liegt eben in der Natur der Sache, dass Aristoteles nur die bedeutendsten, die bahnbrechenden Schriften Plato's citirt, und nehmen wir Republik, Timaeus und Leges aus — wie verhältnissmässig wenig citirt er sie doch überhaupt! Ist es also nicht verfehlt, aus diesen allerbedeutendsten Schriften Plato's einen vermuthlich hyperkritischen Maassstab der Echtheit für alle die andern entnehmen zu wollen? Muss denn Plato immer nur grosse, inhaltsreiche Werke geschrieben haben, die Aristoteles anzuführen nicht umgehen konnte? Konnte er nicht, worauf doch schon die Mannigfaltigkeit seiner uns bezeugten Dialoge zu führen scheint, auch unbedeutendere Sachen haben ausgehen lassen, Nebenwerke und Gelegenheitsschriften, wie auch der schönste Baum nicht immer volle Blüthen oder gleich vortreffliche Früchte trägt? Dürfen wir doch in den unzweifelhaft echten Schriften Plato's schon einen Gegensatz aufstellen solcher, in denen das Dramatische und Dialektische, kurz formelle Element, und solcher, in denen das dogmatische Element, der Lehrinhalt als solcher vorwiegt: findet sich nun, dass in der letzteren Richtung Plato bis zu einem Extrem fortgeschritten ist, in den Leges nämlich, seiner muthmasslich letzten Schrift, so ist auch die Annahme nahe gelegt, dass in seinen ersten Schriften das Dialektische und Formelle ein einseitiges Uebergewicht gehabt haben werde, in Werken also, die, wie Hermann sagte, dem reinen, unvermischten Sokratismus angehören. Und wenn Plato in seinem höheren Lebensalter zu immer umfassenderen, systematischeren Compositionen schritt, so wird er wohl in seiner Jugend mit verhältnissmässig engeren, partielleren Fragen begonnen haben, bevor er sich an die Lösung der grossen, schweren Probleme wagte oder diese sich überhaupt nur stellte. Man kann solchen Betrachtungen nicht abstreiten, dass sie wenigstens einen gewissen Schein für sich haben; allerdings lassen sich ihnen wiederum, auch mit allgemeinen Gründen, ganz widerstreitende Gesichtspunkte entgegensetzen. Ein grosser Autor, so könnte man sagen, pflegt nicht nach Art kleiner Geister mit untergeordneten und mangelhaften Productionen seine schriftstellerische Laufbahn zu beginnen, am wenigsten

ein dichterischer, phantasiereicher Plato, der schon als Jüngling an der Hand des Heraclitus, eines so tiefsinnigen Denkers, den höchsten Fragen der Speculation nachgegangen war. Und wenn auch Aristoteles nicht alle Schriften Plato's anzuführen Veranlassung hatte, so darf doch andererseits nicht verkannt werden, dass, da er sich in fast allen Disciplinen auf Plato theils stützt, theils doch wenigstens bezieht, es unsern Verdacht erwecken muss, wenn er auf den sonderbaren Inhalt mancher Dialoge, wie eines Parmenides, Sophista, Kratylus, falls diese Plato's waren, keine Rücksicht nimmt. Also nicht nur einer Reihe kleinerer Dialoge, welche man als „Jugendschriften" durchzulassen bereit gewesen war, sondern auch einigen grösseren Werken droht die Athetese, sofern wir nur den Muth haben, von gewissen Voraussetzungen zu abstrahiren, die nirgends anderswo ihren Ursprung haben, als in der stark verderbten Tradition der alten Litteraturgeschichte und daher im wissenschaftlichen Kreise vorurtheilsfreier Forschung keinen Glauben verdienen. Dass ferner Plato, je mehr er an Lebensalter fortschritt, desto umfassendere, systematischere Schriften abgefasst habe, ist wieder eine blosse Hypothese, deren Erweis aus dem Thatbestande zu führen schwer halten, ja unmöglich sein dürfte. So natürlich diese Annahme bei einem modernen Philosophen scheinen mag, so fragt sich doch, ob Plato nicht einen ganz anderen Entwicklungsgang nahm, als neuere Denker zu haben pflegen, und ob er, wenn sich auch in höherem Lebensalter sein Wissen und seine Einsicht in den systematischen Zusammenhang der Begriffswelt steigerte, diesen schriftlich niederzulegen noch angemessen fand. Wenn Plato, wie wir bereits erkannt haben, gar nicht mit dem reinen Sokratismus begann, sich vielmehr zuerst der Naturphilosophie hingab, wenn er, indem er diese durch den Sokratismus hindurchgehen liess, recht eigentlich Metaphysiker war und blieb, ist dann nicht recht wohl denkbar, dass er verhältnissmässig frühe die Höhe und das Centrum seiner speculativen Weltanschauung, die Ideenlehre, fand, hinterher aber erst zu immer vollständigerem Unterbau dieser Lehre mittels psychologischer Begründung schritt, also von einer, wenn ich so sagen darf, synthetischen Denkungsart zu analytischer Thätigkeit — und dass er diesen

Gegensatz einer mit jugendlicher Kühnheit entworfenen Systematik und der erst später nachkommenden, auf Analysis der Thatsachen des Bewusstseins beruhenden Fundamentirung der einzeln gefassten Hauptsätze auch litterarisch ausprägte? Solche und noch andere Erwägungen lassen sich jenen oben angestellten Betrachtungen, sicherlich nicht ohne einen gleichen Schein des Rechtes, entgegenstellen, und eine Entscheidung darüber zu treffen wird dann erst möglich sein, wenn durch Eingehen auf die echten Schriften selbst das Bild der Entwicklung Plato's als Denkers und Autors deutlicher hervorgetreten ist.

Es wird also unumgänglich sein, zu jenem methodischen Grundsatze, welchen schon Schleiermacher, Ast und Socher, von den jüngeren Forschern besonders Ueberweg [1] als den richtigen erkannt und proclamirt haben, zurückzukehren — einem Grundsatze, dessen einseitige, engherzige Benutzung zwar zu hyperkritischen Irrthümern führen mag, dessen Anwendung überhaupt aber in der so verwickelten, bisher immer noch ohne entscheidendes Resultat ventilirten Echtheitsfrage nicht umgangen werden kann.

Wenn nun davon die Rede ist, aus den durch Aristoteles als echt bezeugten und vorläufig daher allein als echt zu betrachtenden Werken Plato's einen Maasstab der Echtheit überhaupt, der an die zurückbleibenden Stücke des Corpus anzulegen sein wird, zu gewinnen, so werden dabei mehrere Punkte in Betracht gezogen werden müssen, um jenen Kanon so vollständig und untrüglich als möglich zu machen. In erster Linie wird mit grösster Sorgfalt in Plato's echten Werken allen Bemerkungen oder Andeutungen wie über das Wesen der Schriftstellerei überhaupt, so über die für Plato's Schriftstellerei insbesondere geltenden Gesichtspunkte und Motive nachgespürt werden müssen, weil daraus am besten erhellen wird, welche Klasse litterarischer Productionen ihm zugeschrieben werden darf. Glücklicherweise erhalten wir über diesen hochwichtigen Punkt, falls nur die betreffenden Aeusserungen Plato's recht erwogen werden, ganz genügende Auskunft, welche uns schon ziemlich genau darüber aufklärt, wessen wir uns bei ihm als Autor zu ver-

1 Jahrbücher für Philologie Bd. 85 (J. 1862) p. 98—101.

sehen haben. Diesen Maasstab bestätigt und vervollkommnet zweitens die Betrachtung der Compositionsform der platonischen Werke selbst, freilich ein schwieriges, gewissermaassen unendliches Thema, welches aber aus dem erkannten schriftstellerischen Zwecke des Autors im Wesentlichen seine Erledigung finden muss. Ist diese Erklärung für die Compositionsform der platonischen Dialoge gefunden, so wird man wiederum berechtigt sein, sie als Maasstab der Echtheit bei den noch nicht bezeugten und nach den oben entwickelten Gesichtspunkten vorwiegend zweifelhaften Werken zu benutzen. Gerade die Mannigfaltigkeit in der Form der als echt bezeugten Gespräche sichert eine gewisse Objectivität der aus ihnen zu gewinnenden Anschauung von Plato's schriftstellerischen Triebfedern und Kunst; sie lässt uns, immer auf Grund der von ihm gegebenen Andeutungen über das, was seine Werke überhaupt sein und wirken sollen, wie den Reichthum seines Geistes, so zugleich die ungefähren Grenzen der Sphäre ermessen, innerhalb deren sein schöpferischer Genius waltet.

Die anderen für den Echtheitskanon zu berücksichtigenden Momente haben zwar nur eine negative Geltung, sind freilich aber darum auch nicht gering anzuschlagen. Als ein wichtiger Factor ist zunächst der philosophische Lehrgehalt zu nennen. Lässt sich auch aus Plato's Schriften ein eigentliches System, so viel man auch versucht hat, durch Reconstruction ein solches hervorzubringen, nicht gewinnen, so treten doch in den echten Werken gewisse Grundgedanken, leitende Principien und Hauptsätze mit solcher Klarheit und Bestimmtheit hervor, dass Plato durch sie in seiner Stellung als speculativer Denker in allen Richtungen des Philosophirens, nach der logischen, metaphysischen, psychologischen, ästhetischen, ethischen, politischen und theologischen Seite hin deutlich charakterisirt wird. Diese seine somit erkennbare wissenschaftliche Eigenthümlichkeit giebt denn nun, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, einen Maasstab des Echten und Unechten bei der Kritik der Schriften ab — bis zu einem gewissen Grade freilich nur, da Plato muthmasslich in einem langen Leben manche Wandlungen seiner philosophischen Denkweise durchgemacht haben wird und also auch manche Verschiedenheiten der

Lehre in seinen Schriften erscheinen könnten, ohne dass darum die eine oder andere Abweichung von dem sonst gewöhnlichen Wege seiner Speculation sogleich auf die Unechtheit der Schrift, worin Solches erscheint, schliessen machen darf. Ausserdem ist zu erwägen, dass unser Autor, welcher der eigenthümlichen dialogischen Natur seiner Werke wegen nicht in eigenem Namen spricht, auch sicherlich nicht immer das, was er Andere, vielleicht selbst Sokrates, sagen lässt, gleich als seine eigene Lehre betrachtet haben will. Die feine Ironie ferner, mit welcher diese Schriften gewürzt sind, der hie und da wenigstens bemerkbare Mangel positiver Lehren in ihnen, ihre häufige Beziehung auf Dinge, die uns nur zum Theil oder auch gar nicht bekannt sind, endlich das Unbestimmte, Flüssige, Doppelsinnige mancher Auslassungen legt dem Streben, eine scharfbegrenzte und vollständige Einsicht in den eigentlichen Lehrinhalt der platonischen Philosophie zu gewinnen, nicht geringe Hindernisse in den Weg.

Das Kriterium aber, welches aus der Erkenntniss platonischer Lehre als solcher für die Echtheitsfrage gezogen wird, kann wie bemerkt nur ein negatives sein, d. h. die Wahrnehmung, dass ein Dialog seinem philosophischen Lehrgehalte nach unplatonisch sei, muss die Ueberzeugung von dessen Unechtheit erwecken, während andererseits ein Werk, in dem uns platonischer Inhalt entgegentritt, wenn es sonst nicht als Plato's Werk bezeugt ist, noch nicht ohne Weiteres als dessen Werk gelten darf. Denn es ist gar wohl denkbar, dass Schüler und Anhänger des Philosophen in der Nachahmung seiner Schriften sich nicht nur an die dialogische Form im Allgemeinen, sondern auch genau an seine Lehre hielten, so dass in solchen Fällen die Philosopheme selbst kein Kriterium der Echtheit abgeben können.

Ganz dasselbe gilt dann auch in Bezug auf Sprache, Phraseologie, Scenerie, Anwendung von Metaphern und Bildern, auf Kritik und Berücksichtigung der Vorgänger und Zeitgenossen, auf andere Einzelnheiten ferner der platonischen Dramatik, in denen ein Nachfolger dem Meister mitunter genug abgeguckt haben mag, um mehr als oberflächliche Leser zu täuschen. Freilich wird die Nachahmung auch hier zwischen der Scylla und Charybdis des Zuviel

und des Zuwenig schwer hindurchgekommen sein: ein Nachahmer wird die beobachteten Eigenthümlichkeiten des Originals entweder zu stark, zu gehäuft, zu gefärbt, oder er wird sie zu wenig, zu schwach, zu verblasst wiedergeben, oder aber er wird beide Mängel miteinander verbindend, indem er mit nur einseitigem Eifer sein Vorbild reproducirt und in anderen Stücken ganz davon abweicht, ein gemischtes Machwerk zu Stande bringen, dem dann besonders die künstlerische Einheit, die am schwersten erkennbare, aber wichtigste Eigenthümlichkeit platonischer Composition, ganz besonders fehlen muss.

Bei sorgfältiger Berücksichtigung aller angedeuteten Gesichtspunkte nun, bei Erwägung des allgemeinen schriftstellerischen Zweckes, der Compositionsform, des Lehrgehalts, des Stils (d. h. der Sprache, sowie der sonstigen Eigenthümlichkeiten im Einzelnen, welche die als echt bezeugten Werke Plato's an die Hand geben) wird auf eine genügende Sicherheit des kritischen Verfahrens, welches das Unechte des Corpus auszuscheiden unternimmt, gerechnet werden dürfen. Es kommt also im Wesentlichen auf den Versuch an, sich in denjenigen Mittelpunkt der Anschauungen Plato's zu versetzen, von welchem aus nicht nur der wahre Inhalt seiner Speculation, sondern das innere Getriebe seiner Denkweise überhaupt, seiner Philosophie wie seiner Schriftstellerei, erhellen.

1. Die Frage nach Plato's schriftstellerischen Motiven ist bereits mit Recht zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung gemacht worden, da sie sich in der That bei der schwer verständlichen Eigenthümlichkeit der platonischen Schriften, deren Form und Inhalt in so wunderbarer Wechselwirkung mit einander stehen, aufdrängen musste. Dass bei deren Abfassung weder der wissenschaftliche, noch der dichterische Gesichtspunkt allein maassgebend gewesen ist, und dass wir sie also weder als didaktische noch als poetische Schriften im gewöhnlichen Sinne des Wortes nehmen dürfen, liegt für jeden aufmerksamen Leser derselben, zumal nach allen schon darüber geführten Verhandlungen, zu sehr auf der Hand, um es nicht gleich ohne Weiteres vorauszusetzen. Freilich interessirt Plato vornehmlich als philosophischer Denker, und da wir seine Lehre nur (oder fast nur)

aus diesen seinen Schriften kennen lernen, so ist es sehr natürlich, diese Schriften als Quelle unserer Erkenntniss der platonischen Philosophie anzusehen und zu benutzen, wobei sich dann unvermerkt der Gedanke einfindet, sie seien auch eigens zum Zweck der Mittheilung speculativer Dogmen abgefasst, was denn wiederum auch durch eine ganze Anzahl derselben bestätigt zu werden scheint. So natürlich ist dieser letztere Gedanke, dass er seit der Zeit der Neuplatoniker sich bis auf unsere Tage in fast unumschränkter Herrschaft behauptet, und dass es auch heute noch vielen, auch mit Plato's Schriften wohlbekannten Leuten als eine Paradoxie erscheinen würde, wenn man abweichender Meinung sein und die Ansicht äussern wollte, Plato habe als Autor andere als philosophisch - wissenschaftliche Zwecke verfolgt, d. h. Zwecke, die nicht bloss auf die Mittheilung seiner philosophischen Lehren gehen. Und doch wird man sich der Einsicht nicht verschliessen dürfen, dass ein so besonnener und zugleich kunstfertiger Autor, wie Plato, wenn es ihm bloss darauf ankam, Philosopheme litterarisch darzustellen, einen anderen Weg hätte einschlagen müssen, als in seinen Schriften geschehen ist. Tennemann verfiel daher schon auf den Gedanken, dass Plato aus Furcht vor der unphilosophischen, verfolgungssüchtigen Menge diese Form gewählt habe, um seine Gedanken im Versteck mitzutheilen, wobei er freilich das Beste zurückgehalten habe: eine Meinung, welche, wenn auch unhaltbar und längst widerlegt, doch von der Einsicht zeugt, dass die ungewöhnliche Dramatik Plato's und der gewöhnliche philosophische Lehrvortrag sich nicht miteinander reimen lassen. Schleiermacher griff daher zu dem Auskunftsmittel, die schriftstellerische Form Plato's aus dem innern Wesen seiner Philosophie selbst abzuleiten, um den Einheitspunkt Beider zu finden. Er nahm an, dass Plato, da er das Wissen überall nicht als ein fertiges, rein objectives und abgelöst von der Person des Wissenden mittheilbares System, sondern als persönlicher Lehrthätigkeit und geistiger Entwickelung bedürftig ansähe, zur Darstellung desselben auch nur den künstlerischen Dialog habe wählen können,[1] welcher die Vortheile mündlicher Rede so

1 Vgl. Hermann a. a. O. p. 285—286.

viel als möglich ersetze und die im Phaedrus so stark hervorgehobenen Mängel schriftlicher Aufzeichnung noch am besten vermeide. Schleiermacher glaubte also, dass Plato in seinen Schriften wissenschaftliche Zwecke der Belehrung, aber auf die absonderliche Weise verfolge, dass er den unverkennbaren Mangel eines Systems durch die zusammenhängende Methodik ersetze, welche den Jünger mittels sokratischer Maeeutik in stufenweiser Entwickelung von der ersten Anregung aus philosophisch allmälig aufkläre, bilde und bis zum Abschluss wahrhaft wissenschaftlicher Ueberzeugung führe. Diese allerdings geistreiche Ansicht Schleiermacher's ruhte auf der ganz richtigen Voraussetzung, dass die Compositionsweise Plato's keine zufällige und äusserliche, sondern in dem Wesen seines Denkens selbst gegründete und ihm insofern nothwendige sei, aber die weitere Voraussetzung, dass Plato wissenschaftliche Lehrzwecke verfolgend diese Form gewählt habe und das eigentliche Geheimniss in dem alle Werke umschliessenden methodischen Zusammenhang liege — diese weitere Folgerung hat sich bei genauerer Durchführung derselben im Einzelnen, und bei specieller Durcharbeitung der platonischen Schriften als unhaltbar erwiesen, wenn auch manche der von Hermann und seiner Schule dagegen geltend gemachten Gründe sich nicht rechtfertigen lassen. Mag der Phaedrusdialog an die Spitze der platonischen Schriften gestellt werden oder nicht, immerhin wird jener Stelle desselben (p. 277 flg.), an welche Schleiermacher seine Hypothese anknüpfte, nicht diejenige Auslegung zu Theil werden dürfen, welche er ihr gab; und heut zu Tage kann wohl ohne Weiteres als ausgemacht gelten, dass eine so durchgängige methodische Verknüpfung der platonischen Werke miteinander, wie sie Schleiermacher annahm, wonach Plato von Anfang bis Ende einer sehr langen schriftstellerischen Laufbahn immer nach einem im Voraus festgestellten, didaktisch-hodegetischen Plane gearbeitet habe, nicht Statt finde, sich auch durch gewisse Modificationen und Concessionen, welche, seit Schleiermacher's Hypothese angegriffen worden war, zu deren Vertheidigung hie und da versucht worden sind, nicht wohl herausbringen lasse.[1]

1 Ich kann bei dieser Gelegenheit auf Ueberweg a. a. O. p. 12—31

Wenn Plato in seinen Schriften weder systematischen Lehrvortrag giebt, noch auch, wie Schleiermacher meinte, die Philosophie als vom Leser selbständig nachzuerzeugendes Kunstproduct in stufenweiser Entwickelung darstellen will, so liegt zunächst eine andere Auskunft nahe, die Hermann ergriff und in seiner an wichtigen Gesichtspunkten reichen Abhandlung über Plato's schriftstellerische Motive [1] ausführt. Der Widerspruch zwischen Plato's schriftstellerischer Thätigkeit und seiner im Phaedrus enthaltenen Protestation gegen dieselbe, sowie zwischen der künstlerischen Form seiner Schriften und deren philosophischem Inhalte, und der daraus hervorgegangene Streit über seine schriftstellerischen Motive löst sich nach Hermann am einfachsten so, dass man bei ihm zwischen den Principien und deren Anwendung scheidet, von welchen jene als die eigentlich philosophische, reine Wahrheit nach Plato's Ueberzeugung dem sinnlichen Ausdrucksmittel der Schrift ebenso widerstreben, als diese seiner bedürfen mussten. „Mit den Principien," so meint Hermann, „der übersinnlichen Ideenlehre, hatten es die mündlichen Vorträge des Philosophen zu thun (über welche wir einige Notizen aus dem Alterthum besitzen) und auf sie findet die gegen schriftliche Mittheilung gerichtete Erklärung um so gewissere Beziehung, je weniger sich in der That nachweisen lässt, dass Plato jemals in seinen Schriften die obersten Principien anders als andeutungsweise oder beiläufig behufs anderweitiger Anwendung auf Fragen und Zustände der erscheinenden Welt berührt habe; für diese Anwendung aber, wo die überirdische Wahrheit überall nur im Gewande der Sinnlichkeit und des Scheines wirksam gemacht werden konnte, war die schriftliche Ausdrucksweise gerade um ihres materielleren, gleichsam bildlicheren Charakters willen ebenso nothwendig gegeben" [2]: Hermann denkt sich Plato's „akroamatische" Lehren als Fortsetzung und Schlussstück der schriftlichen Aufzeichnung, die dort erst zur vollen Klarheit „principieller Auffassung" erhoben wurde, ohne dass jedoch der mündliche

verweisen, wenn ich mir auch dessen eigene Interpretation der Phaedrusstelle (ebend. p. 18 flg. p. 57 flg.) nicht ganz anzueignen vermag.

1 Siehe oben p. 37.

2 A. a. O. p. 292—293.

Vortrag über die nämlichen Gegenstände wesentlich Verschiedenes lehrte.

Dieser Ansicht, welche sich vermuthlich an die schon sehr früh aufgekommene, selbst im siebenten pseudoplatonischen Briefe vertretene [1] und von Tennemann adoptirte Meinung von dem Unterschiede esoterischer und exoterischer Doktrin bei Plato knüpft, liegt einerseits die gewiss richtige Beobachtung zu Grunde, dass Plato in seinen Schriften den speculativsten Theil seiner Lehre keineswegs mit derjenigen Akribie und Vollständigkeit begründe, wie er wohl andere Dinge auseinanderzusetzen pflegt, andererseits die Bezugnahme auf jene Phaedrusstelle, in welcher der Philosoph seinen Lehrer, wenn auch nicht ganz so geringschätzig, wie Hermann annimmt, doch immer noch geringschätzig genug über die Schrift sich äussern lässt. In letzterer Beziehung hat man schon mit Recht eingeworfen, dass keine Berechtigung vorliege, im Sinne Plato's der Schrift jedweden philosophischen Charakter, wie Hermann sich ausdrückt, abzusprechen. Aber auch der Gegensatz selbst, welchen Hermann zwischen Plato's mündlicher Lehrthätigkeit und dessen Schriftstellerei annimmt, lässt sich in der That weder mit den Nachrichten über jene, noch mit einer unbefangenen Würdigung dieser vereinigen. Es wird uns allerdings berichtet, dass Plato in seinen Vorträgen die Elemente der Ideenlehre und der Psychologie entwickelt habe [2], aber dass er sich dabei immer auf die obersten Principien beschränkt und nicht auch auf deren Anwendung gekommen sei, das wissen wir weder, noch werden wir es wahrscheinlich finden dürfen — wir dürfen vielmehr das Gegentheil vermuthen, theils nach den Aeusserungen des Aristoteles, theils aus dem Umstande, dass in den *ἀγράφοις δόγμασι*, welche doch nur aus den mündlichen Schulverhandlungen geflossen sein können, ähnliche Probleme, als in den Schriften auch, vorkamen. [3] Was aber diese selbst betrifft, so ist

1 A. a. O. p. 283—284. Anm. 6 und 7.

2 Brandis de perditis Aristot. libris de ideis et de bono. p. 3. p. 23. Zeller a. a. O. p. 305 flg.

3 Vgl. Zeller a. a. O. p. 321 und Anm. Hermann über Plato's schriftst. Motive pag. 284. Anm. 8.

Hermann offenbar wieder zu weit gegangen, wenn er behauptet, dass Plato die obersten Principien nur andeutungsweise oder beiläufig behufs anderweitiger Anwendung auf Fragen und Zustände der erscheinenden Welt berührt habe. Vielmehr finden wir, dass Plato, wenn er auch den Kernpunkt seiner Philosophie, die Ideenlehre, in den Dialogen niemals vollständig ausgeführt und abschliessend begründet hat, dennoch sehr weit davon entfernt ist, sie als etwas Beiläufiges zu behandeln und nur auf die Dinge der Erscheinungswelt anzuwenden. Plato weist in den verschiedensten Dialogen, im Phaedrus wie im Symposium, im Theaetet wie im Phaedo, in der Republik wie im Timaeus, ja selbst in den Leges, kurz in fast allen echten Dialogen auf die Ideenlehre als das Centrum der Speculation, als den Zielpunkt alles wahren wissenschaftlichen Strebens so ausdrücklich hin, dass man wohl im Gegensatz zu Hermann sagen kann, er führe seine Leser immer aus der Erscheinung auf die Idee zurück, statt von der Idee aus zur Erscheinung. Selbst wo er letztere ins Auge fasst, wie z. B. im Timaeus, geschieht es nicht, ohne dass die Würde und wissenschaftliche Alleingültigkeit der Ideensphäre hervorgehoben würde. Plato's allgemeine Geistesrichtung, die Erscheinungswelt eher auf die ideale Welt zu reduciren, als diese durch jene zu erklären, findet also in seinen Schriften durchweg einen so prägnanten Ausdruck, dass von dem Gegensatz, den Hermann zwischen den Gegenständen mündlicher und schriftlicher Lehrthätigkeit bei ihm ziehen will, nicht die Rede sein kann. Nicht in den Gegenständen, sondern entweder in den Personen, oder in den Zwecken, für welche Rede und Schrift bestimmt waren, muss dieser Gegensatz gesucht werden. Wenn Plato es unterlässt, in seinen Dialogen die obersten Principien vollständig darzustellen und gehörig zu begründen — was wir allerdings zugeben müssen — so muss diess geschehen sein, weil er die von ihm gegebenen Andeutungen oder nicht weiter begründeten Sätze für die jedesmal zu erreichenden Zwecke der Darstellung als ausreichend betrachtete. Nicht desswegen urtheilt Plato so geringschätzig von der Schrift, weil sie sich eines sinnlichen Mediums bedient — bedarf denn die Rede des Mundes eines sinnlichen Mediums etwa

nicht?[1] — sondern weil sie nicht im Stande ist, gegen Angriffe sich zu vertheidigen, dem Missverständniss ausgesetzt ist und leicht dem Geiste entschwindend, gegenüber dem Ernst der dialektischen Arbeit im mündlich lebendigen Verkehr als blosse Zierpflanze des geistigen Lebens betrachtet werden darf. Auch ist als ein gewichtiger Grund gegen Hermann's Hypothese anzuführen, dass Aristoteles sich nicht scheut, seine Kritik der platonischen Lehren vielmehr auf dessen Dialoge, als auf dessen mündliche Vorträge oder Unterhaltungen zu gründen. Das wenigstens lernen wir aus dieser Kritik ganz unzweifelhaft, dass Aristoteles Plato's wahre und wissenschaftliche Ansichten in dessen Gesprächen niedergelegt und enthalten glaubte, auch in Bezug auf die Ideenlehre; und dass, wenn er die Dialoge für exoterisch hielt, diess nicht im Gegensatz zu einer vermeintlichen, mündlich vorgetragenen Geheimlehre Plato's, sondern zu seiner eigenen, in deductiver Weise und objectiv wissenschaftlich gehaltenen Lehrdarstellung gilt.[2]

Wenn somit nach dem Falle der Hermann'schen Hypothese ein rein scientifischer Zweck der platonischen Schriften (mag man nun dabei einen systematischen oder methodologischen Standpunkt oder den einer Scheidung nach Principien und deren Anwendung voraussetzen) nicht länger nachweislich erscheint, so ist es wohl natürlich, das ästhetische Moment näher ins Auge zu fassen. Das haben schon die Alten gethan, indem sie Plato's Schriften als dialektische, philosophische Dramen ansahen, ihn selbst als einen Dichter,[3] und auch von den Neueren sind vielfach ähnliche Meinungen gehegt worden. Aber über den eigentlichen

1 In der That lässt sich das Meiste von dem, was Hermann nach angeblich platonischer Meinung gegen die Schrift bemerkt, auch gegen die mündliche Verhandlung wenden.

2 Ueber diesen wichtigen Punkt zu vergleichen C. L. W. Heyder Kritische Darstellung und Vergleichung der Methoden Aristotelischer und Hegelscher Dialektik. Erlangen, C. Heyder. 1845 p. 341 flg.

3 Darüber drückt sich Plato selbst sehr bestimmt aus: *ἡμεῖς ἐσμεν τραγῳδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅ τι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης· πᾶσα οὖν ἡμῖν ἡ πολίτεια ξυνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὅ δή φαμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγῳδίαν τὴν ἀληθεστάτην.* Leg. VII. p. 817 B.

Sinn und Zweck des platonischen Dramas, welches doch wiederum kein Drama im eigentlichen Sinne des Wortes ist, weil es nicht dargestellt, sondern nur gelesen werden soll, ist vor Munk noch keine recht bestimmte Ansicht geäussert worden. Munk nun nimmt als die Absicht Plato's an, an der Figur des Sokrates das ideale Bild des wahren Philosophen darzustellen und somit auf dem Wege der Dichtung durch die Wiederbelebung eines nachahmungswürdigen Beispieles strebsame Leser zur Wahrheitsforschung anzuregen. „Wenn Plato uns in der Doppelgestalt eines Dichters und Philosophen entgegentritt, so findet diese ihre Einheit wieder darin, dass die Philosophie für Plato wie für seinen Lehrer Sokrates, nicht sowohl ein System von bestimmten Lehrsätzen als eine Kunst und Wissenschaft des Lebens gewesen ist, die eben darum nicht in Hörsälen, sondern im Leben selbst gelehrt und gelernt werden muss.“ — „Damit hing die Methode der sokratischen Philosophie, die lebendige Gedankenentwicklung aus der Seele des Andern, innig zusammen; ihre Darstellung konnte nur in der Nachahmung des lebendigen Wechselverkehrs und gegenseitigen Austausches der Gedanken bestehen. Wenn andere Schüler des Sokrates, wie Eukleides, Aristippus, Antisthenes in der sokratischen Lehre auch Principien suchten, aus denen sie ein philosophisches System herstellen könnten, so fand Plato im Sokrates selbst den Philosophen, in dem die Philosophie gleichsam verkörpert erschien, und indem er den Weisen in seinem geistigen Wirken darstellte, gab er zugleich auch die Weisheit selbst. Von Sokrates auf die Bahn der Weisheit geleitet, identificirte sich Platon in seltener Selbstverleugnung so mit seinem Lehrer, dass er Alles, was er erforscht und geschaffen, dem Sokrates selbst beilegt als die Frucht, wozu jener den Samen gepflanzt hatte.“ — So wird ihm Sokrates, indem er ihm das Ergebniss seiner eigenen Forschungen gleichsam als sein Eigenthum zurückgiebt, der Träger seiner eigenen Philosophie, und indem er an die Hauptmomente des Lebens des Sokrates die Hauptergebnisse seines eigenen Denkens und Forschens knüpft, giebt er uns zugleich die Entwicklungsgeschichte seines eigenen Geistes. So fällt die poetische Reihenfolge mit der philosophischen zusammen: „das fortschreitende Leben des Philosophen giebt uns

die fortschreitende Entwickelung der Philosophie, und wir brauchen nicht erst mühsam uns mit Schleiermacher ein besonderes System, oder mit Hermann eine besondere Entwickelungsgeschichte Plato's aus seinen Werken künstlich zu construiren, da uns Plato beides in seinem Cyclus in dem Leben des Sokrates giebt." [1] Munk fasst also Plato's Schriften (mit wenigen Ausnahmen) als Bestandtheile einer fortschreitenden Darstellung des idealisirten Sokrates, wobei er zugleich, an der Hand des in den platonischen Gesprächen auf- und absteigenden Lebens desselben das Princip der Reihenfolge dieser Schriften zu gewinnen behauptet. Erwägt man, dass in allen echten Gesprächen Plato's Sokrates den unbestrittenen Mittelpunkt bildet, wofern nicht, wie im Timaeus und in den Leges, ganz besondere und vom Verfasser selbst angedeutete Gründe eine Abweichung von dieser Regel gebieten, dass Plato wirklich die Wahrheit selbst aus Sokrates' Munde reden lässt und ihn zum Herold der philosophischen Tugendlehre macht, so wird man nicht leugnen können, dass der Gedanke Munk's Beachtung verdient, wenn gleich die von ihm selbst damit gemachte Anwendung auf die Anordnung der Gespräche im Einzelnen eine so unstatthafte ist, dass sie, statt das Princip zu bestätigen und zu begründen, diesem vielmehr unverdienten Abbruch thut. Munk begeht nämlich den Fehler, es an kritischer Unterscheidung des Echten und Unechten im platonischen Corpus fehlen zu lassen, daher er so viel Ungehöriges einzumischen gezwungen ist. Aber noch mehr: Munk ist in Folge jenes Grundmangels auch gezwungen, in den Schriften unseres Philosophen zwischen einem sokratischen Cyclus und solchen Schriften, die ausserhalb des Cyclus stehen, zu unterscheiden, unter welchen letzteren wieder die beliebten „Jugendschriften", die vor Sokrates Tode geschrieben sein sollen, figuriren müssen. Munk nimmt also — wie gesagt, zu nicht geringer Beeinträchtigung seines eigenen Princips — an, dass Plato erst im Verlauf seiner Schriftstellerei auf jenen Gedanken gerieth, seine philosophischen Erörterungen an das idealisirte Lebensbild des Sokrates anzuknüpfen: wobei kein kleiner Uebelstand ist, dass in diesen angeblichen

1 Munk a. a. O. p. 28—29.

Jugendschriften ja Sokrates doch schon den Mittelpunkt bildet, also genau dieselbe Rolle spielt, als in dem Cyclus selbst. Noch schlimmer aber ist, dass Munk in der Anordnung des Letzteren selbst die grössten Verstösse macht. Ausgehend von der ebenfalls so beliebten wie unberechtigten Dreitheilung lässt er nämlich Sokrates in einer ersten Gesprächsserie „nach seiner Weihe zum Philosophen“ zuerst als Kämpfer gegen die falsche Weisheit dargestellt werden, sodann in einer zweiten als Lehrer der echten Weisheit, endlich in einer dritten als Zeugen für die Wahrheit seiner Lehre durch die Kritik der entgegengesetzten Ansichten und durch seinen Tod auftreten. Dass der Autodidakt Sokrates durch einen Anderen und zwar durch Parmenides zum Philosophen geweiht worden sei, ist sicherlich ein ebenso unplatonischer Gedanke, als es unmöglich ist, dass diess im Dialoge Parmenides dargestellt werde, der durch seinen Kampf gegen die Ideenlehre diese als den Lesern schon gegeben und längst bekannt voraussetzt. Aber auch die Art der Dreitheilung unterliegt grossen Bedenken. Wenn Sokrates sich durch Kampf gegen die falsche Weisheit Raum schaffen muss, (ein ganz richtiger, in den thatsächlichen Verhältnissen gegründeter Gedanke,) warum kehrt er denn im dritten Theile wieder zur Kritik der Gegner zurück, was doch auch wieder nur ein Kampf ist, und macht nicht gleich hintereinander mit Allen — im ersten Theile — reine Bahn? Freilich liegt hier die unzweifelhaft richtige Beobachtung Munk's zu Grunde, dass sowohl frühere Dialoge, wie Protagoras und Gorgias, als auch sehr späte, wie der Theaetet, polemischen Charakters sind, aber spricht diess nicht eben gegen die angenommene Dreitheilung? Munk fasst den idealisirten Sokrates Plato's zu äusserlich, wenn er glaubt, dass für Plato die Begebenheiten im Leben des Meisters — die Begegnungen mit Gegnern und Anhängern und selbst der Prozess und Märtyrertod — mehr sind als Anknüpfungen für philosophische und politische Erörterungen. Sokrates' Eigenthümlichkeit besteht gerade darin, Alles, was ihn berührte, dialektisch zu verwerthen und von scheinbar nebensächlichen oder fernliegenden Anlässen aus sich in den Aether der Speculation zu erheben: diese Eigenthümlichkeit giebt Plato's idealisirende Dramatik wieder. Sokrates' ganzes Leben

war ein Kampf mit der falschen Weisheit: stellt also Plato diesen dar, so musste er Sokrates auch stets als Kämpfer darstellen, und in der That ist Polemik und Lehre in den platonischen Werken so innig miteinander verknüpft, dass man nicht eine Serie polemischer und eine Serie lehrhafter Dialoge von einander unterscheiden kann. Ebensowenig kann man aber auch eine Serie von Dialogen aussondern, worin Sokrates seine Lehre noch besonders bezeugte, nachdem er sie dargestellt; da die Wahrheit sich doch nur selbst bezeugen kann, so würde diess ein Ueberfluss und eine Wiederholung sein müssen. Es bildet aber in der That der Sophista nur eine Wiederholung der in den ersten Theil gesetzten Dialoge; ebenso Meno; und vollends überflüssig erscheint nach dem Staat der Politikus. Wenn das ideale Lebensbild des Sokrates darzustellen Plato's schriftstellerischen Zweck bildet, so muss diess offenbar durch die Darlegung des Fortschritts der idealen Selbstverklärung seines Helden, die zugleich den Leser selbst zu immer höherer wissenschaftlicher Klarheit zu erheben bestimmt ist, geschehen. — Näher diesem Gedanken kommt schon Ueberweg, welcher, indem er sich im Allgemeinen an Munk anschliesst, durch Aufgeben der unberechtigten Dreitheilung und Auswerfen vieler unechten Dialoge ungleich grössere Uebersicht in die Sache gebracht hat. Ueberweg nimmt zunächst eine Gruppe von Dialogen, Protagoras an deren Spitze, an, worin Sokrates im Kampf mit den Sophisten sich die philosophische Meisterwürde selbst erringt. Dann soll mit dem Phaedrus und Symposium ein neuer Geist über ihn kommen, der zunächst in der Form der Ahnung und poetischen Begeisterung sich ergeht, weiter aber in Republik, Timaeus und Phaedo der auf der Ideenlehre beruhende Gedankenkreis dialektisch begründet und annähernd systematisch entwickelt werden. Die Ergänzung des in diesen vollendetsten Dialogen Angedeuteten soll der mündlichen Verhandlung vorbehalten, übrigens aber — wenigstens zum Theil — auch in den jüngsten platonischen Gesprächen, Kratylus, Theaetet und Philebus öffentlich dargelegt worden sein. Allerdings haften auch dieser Anordnung noch Mängel an, insofern einerseits Phaedrus in zu späte Zeit hinuntergerückt und wiederum eine vor die Darstellung der Ideenlehre fallende

Serie sokratischer Dialoge angenommen wird, andererseits so wichtige Gespräche, wie namentlich Theaetet, ausserhalb des Cyclus zu stehen kommen. Indessen bleibt dabei doch im Allgemeinen der Gedanke gewahrt, dass das idealisirte Lebensbild des Sokrates nach aufsteigender Lebensordnung den Hauptgesichtspunkt bilde, als die poetische Einheit, auf deren Grunde sich die Mannigfaltigkeit philosophischer Gedankenentwicklung vollzieht. Auch darf hiegegen nicht das Fehlen genügender chronologischer Andeutungen in den Dialogen selbst eingewendet werden. Wir müssen ja doch bedenken, dass diese Gespräche nicht für uns, sondern für die Zeitgenossen Plato's geschrieben waren, denen aus der lebendigen Tradition gar manche Kunde von dem Leben des Sokrates zur Seite stehen und die Chronologie der auf ihn bezüglichen Dialoge verständlich machen mochte, welche uns absolut fehlt. So wird denn vorläufig das Munk'sche Princip als eine beachtenswerthe Thesis anzusehen sein, deren Richtigkeit, wenn sie überhaupt nachgewiesen werden kann, aus inneren Momenten nachzuweisen ist. Zu diesem Behufe kehren wir zu dem oben vorgeschlagenen Wege zurück und suchen in Plato's Schriften selbst nach Erklärungen und Zeugnissen über Wesen, Inhalt und Tendenz eben seiner Dialoge.

2. In der schon oft erwähnten Stelle des Phaedrus (p. 275 flg.), welche, seitdem Schleiermacher ihr eine so hervorragende Bedeutung beigelegt, wenn auch eine nicht ganz richtige Auslegung gegeben hat, wiederholt Gegenstand eingehender Untersuchung und Besprechung geworden ist, erklärt Plato auf Veranlassung seiner Kritik über die Logographie, dass geschriebene Reden nur den Nutzen hätten, den bereits Wissenden an dasjenige, wovon jene handeln, wiederzuerinnern. Nicht der Belehrung, sondern nur der Wiedererinnerung könne also die Schrift dienen. Ein mündlicher Unterricht über das Gerechte und Schöne (versteht sich in sokratischer Methode als dialogische Untersuchung gedacht), sei eine ernsthafte Beschäftigung, das Schreiben über diese Gegenstände ein blosses Spiel, wenn auch ein edles und herrliches; stehe mithin dem Ernste jenes Unterrichtes nach. Die geschriebene Rede sei nur ein Abbild und Nachklang der gesprochenen, den kurzlebigen Pflanzen

der Adonisgärtchen vergleichbar.[1] Wenn nun nach Plato's Ansicht diejenigen mündlichen Reden am meisten philosophisch sind, welche sich der Dialektik des Wechselgesprächs bedienen, so folgt daraus, dass ihm auch diejenigen geschriebenen Reden als die verhältnissmässig besten gelten, welche die Gesprächsform dialektischer Untersuchungen nachahmend wiedergeben. Es liegt auf der Hand, von wie hoher Bedeutung diese Sätze Plato's und die sich unmittelbar daraus ergebenden Folgerungen sind, wenn wir sie auf seine eigene Schriftstellerei beziehen. Freilich ist versucht worden, das Gewicht dieser Aeusserungen dadurch abzuschwächen, dass man einwandte, Plato rede dabei nicht in eigenem Sinne, sondern in dem des Sokrates;[2] und da der Thatbestand seiner Schriften sich im Widerspruche befinde gegen den Satz, dass alles Schreiben ein Spiel sei, so müsse wohl angenommen werden, dass Plato jene im Phaedrus ausgesprochene Meinung, wenn er sie jemals wirklich gehegt, nachher geändert habe. In ersterer Hinsicht könnte man versucht sein, eine Parallele aus dem Phaedo herbeizuziehen, wo Sokrates von seiner eigenen philosophischen Entwickelung handelt und in seinem, nicht in Plato's Namen über die Naturphilosophie redet.[3] Aber gegen diese Parallele spricht, dass Plato, wenn er im Phaedo Sokrates von dessen Jugendbestrebungen reden lässt, doch im Resultat d. h. in der Verwerfung des naturphilosophischen Mechanismus mit ihm einig ist, so dass er insofern wohl das Recht hat, von da aus zu der ihm selbst eigenen Ideenlehre überzugehen; wenn also jene Aeusserungen im Phaedrus wirkliche Ansichten des Sokrates waren, woran wir wohl glauben dürfen, so müssen

1 Die vollständigste Auskunft über die sogenannten Adonisgärten findet man bei Raoul Rochette, mémoire sur les jardins d'Adonis (Revue archéologique Bd. VIII p. 1 flg. Paris. 1851). Die athenische Sitte, wonach auf den Dächern der Häuser beim Ausstellen der Adonispuppe allerlei Gewächse in Töpfen schnell emporgetrieben wurden, gab Veranlassung zu einem viel gebrauchten, von den Paroemiographen erläuterten Sprüchwort, dessen sich Plato bedient, um etwa das, was wir „taube Blüthen" nennen würden, auszudrücken.

2 Man vergleiche die oben (p. 58. Anm.) angeführten Aeusserungen v. Stein's.

3 Vgl. oben pag. 74. Anm.

wir sie doch immer als solche betrachten, welche Plato zu eigenen adoptirt hat, zumal im Phaedrus schon der platonische, Ideenlehre und spiritualistische Psychologie vortragende Sokrates auftritt. Ueberhaupt zeigt der Phaedrus, wenn wir ihn nach Spengel's Untersuchungen auch dem noch jugendlichen Autor zuschreiben, schon eine so durchgängige Reife des Urtheils und so grosse Sicherheit der litterarischen Darstellung, dass wir nicht umhin können, einen seiner Zwecke und Ziele ganz bewussten Autor desselben anzunehmen. (Was dann zweifelsohne auch die Mitursache ist, dass Viele den Phaedrus in ein höheres Lebensalter Plato's hinaufrücken wollten.) Von jenem Bedenken also, dass Plato an jener Stelle des Phaedrus in Sokrates', nicht im eigenen Sinne gesprochen, bleibt nur soviel übrig, dass man zugeben darf, er habe sich, weil in der Polemik gegen die unphilosophische Logographie seiner Zeit begriffen und als jugendlicher Lehrer noch ganz durchdrungen von der Ueberzeugung, als Nachfolger des Sokrates durch mündlichen Unterricht die von ihm beabsichtigte Regeneration der Geister vollbringen zu können — damals stärker gegen schriftliche Aufzeichnung ausgesprochen, als seine eigene nachherige Thätigkeit in der Litteratur rechtfertigte. Aber ungetreu ist er darum seinen im Phaedrus niedergelegten Ansichten doch nicht geworden, wenn wir die beiden Hauptpunkte darin festhalten, dass die geschriebenen Reden 1) für die schon Wissenden, die schon in die Philosophie Eingeweihten, nicht für Aussenstehende bestimmt, 2) nicht der eigentlichen Belehrung gewidmet, sondern ein edles Spiel sein sollen. Denn die Dialoge Plato's (die als echt bezeugten nämlich) tragen durchaus das Gepräge, nicht für Anfänger bestimmt zu sein und setzen bei den Lesern mannigfache Bekanntschaft mit philosophischen Dingen voraus, um überhaupt verständlich zu sein. Der oft gerügte Mangel einer vollständigen Darstellung und Begründung der Principien in den platonischen Dialogen findet gerade hierin seine Rechtfertigung, dass die Leser eben nur an das erinnert werden sollen, was ihnen anderweitig schon vollständiger entwickelt worden war oder — mögen wir hinzusetzen — entwickelt werden konnte. Andererseits, so paradox diess auch klingen mag, sind die platonischen Schriften in der That von ihrem

Autor nur als ein „edles Spiel", nicht zur eigentlichen Belehrung geschrieben worden. Uns freilich, wie schon einmal bemerkt wurde, dienen sie zu directer Belehrung über die Philosophie Plato's, da wir keine andere authentische Quelle derselben — des Aristoteles polemische Aeusserungen ungerechnet — kennen, also nur aus den Dialogen sie herauszuziehen suchen müssen; aber den Lesern, für welche sie bestimmt waren, den hellenischen Zeitgenossen Plato's sollten sie gewiss zu einem anderen Zwecke dienen. Diess wird klar, wenn man sich die Frage beantwortet, was denn Plato unter dem *ἐν λόγοις παίζειν*, unter der *παγκάλη παιδιά*, unter dem *δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων πέρι μυθολογεῖν* im Phaedrus versteht (p. 276. E.). Da weist uns denn sein Sprachgebrauch auf das Entschiedenste darauf hin, unter der *παιδιά* die Poesie zu verstehen. So gleich die Hauptstelle Rep. III, p. 424. E — 425. A, wo von der Musik als Erziehungsmittel die Rede ist, und an die Poesie als *παιδιά* behufs der *παιδεία* der *παῖδες* die Forderung eines würdigen Inhalts gestellt wird. Die Poesie aber heisst eine *παιδιά*, weil sie eine Nachahmung der Wirklichkeit ist, welche letztere den Ernst vertritt (Rep. X, p. 602. B.); in diesem „Musenspiel" steckt eben zugleich die *παιδεία* (Leges II, 656. C.). Daher werden denn auch *χορεία* und *παιδιά* zusammengestellt (Leges III, p. 673. D), da Gymnastik und Poesie die beiden Zweige des Unterrichtes bilden, wie schon in der Republik erörtert ward. Und noch in andern Stellen kehrt dieselbe Bedeutung von *παιδιά* wieder.[1] Die nachahmende *παιδιά* der Poesie erscheint nun in Plato's Schriften insofern, als sie wirklich philosophische Gespräche wiedergeben wollen — sie sind desswegen in der That poetische Abbilder einer höheren, philosophischen Wirklichkeit, die einmal selbst als „*ἔμφρων*" *παιδιά* bezeichnet wird (Leges VI, p. 769. A.), und als Nachahmungen derselben anzusehen.

Will demnach Plato seine Schriften als poetische betrachtet haben, so setzt er sie zugleich auf das Bestimmteste

1 Die Zusammenstellung *παιδιαί τε καὶ ᾠδαί* der Leges II, p. 659. E. giebt der Verfasser des Politikus p. 268. B. so wieder: *παιδιᾶς καὶ μουσικῆς*.

und Bewussteste mit der Volkspoesie, sowohl der älteren epischen, als der jüngeren lyrischen und dramatischen in Gegensatz. Bekannt ist aus seiner Republik die scharfe Kritik der populären Dichtung, über deren Götter und Heroen, Tugend- und Pflichtenlehre er ein weitläufig motivirtes Verdammungsurtheil ausspricht, was man dahin zusammenfassen kann, dass er die Dichter für Beförderer des Aberglaubens und Verderber der sittlichen Anschauungen der Menschen erklärt. Diesem an vielen Beispielen und auch bei anderen Gelegenheiten dargelegten Urtheil über die Poeten,[1] welche desswegen denn auch aus der Kallipolis verbannt werden, entsprechend setzt Plato das Wesen der löblichen und wahrhaften Poesie in das Streben, Bilder edler Menschlichkeit auszuprägen (*σῶφρον καὶ ἀγαθὸν ἦθος* Rep. III, p. 401. A. vgl. X, p. 598. E.). Dieses nun macht er selbst zu seiner Aufgabe; das ist die *παγκάλη παιδιά* seiner Dialoge, dass er das Grosse und Gute gross und gut, das Verwerfliche und Schlechte verwerflich und schlecht erscheinen lässt, dass er uns nicht die mit Sünde und Schuld befleckten Heroen der Volkspoesie, sondern Kämpfe und Siege, Leben und Tod des grössten, edelsten und reinsten Heros der Menschheit, den er kannte, im Gewande der Dichtung vorführt. Lag nun die Grösse seines Helden in der dialektischen Unwiderstehlichkeit, mit welcher er die Menschen zur Anerkennung der Wahrheit zwang, so musste diese in den Werken ausgeprägt werden, aber indem zugleich diejenige Region höherer Wahrheiten, wohin die Dialektik überhaupt oder doch die Dialektik des Sokrates nicht reichte, als mythologischer *ἱερὸς λόγος* zur Vervollständigung der religiös-ethischen Weltanschauung auftrat, welche die wahre Poesie zu vertreten berufen ist. Plato's Schriftstellerei, als Nachahmung der

1 Es kann in dieser Hinsicht auf Jos. Reber „Platon und die Poesie" München, 1864. verwiesen werden, in welcher Schrift sich eine sorgfältige Zusammenstellung aller einschlägigen Stellen Plato's findet, freilich mit schlimmen Beimischungen aus unechten Dialogen und nicht immer gerechter Würdigung Plato's. Zu welchen Uebelständen der erstere Umstand führt, davon ist p. 71 ein Beispiel zu finden, wo Plato durch den ihm zugeschriebenen Politikus sich selbst widerlegen muss. Der Widerspruch zwischen Plato's Ansichten und jener im Politikus ausgedrückten Meinung ist eben ein Argument mehr für die Unechtheit des Letzteren.

höheren, besseren Wirklichkeit einer theils durch Dialektik theils durch gereinigte Mythen sich eröffnenden idealen Region, hat also negativ den Sinn, Gegensatz und Gegengift zu sein gegen die falsche Kunst populärer Dichter und Mythologen, so wie auch der von ihnen abstammenden Rhetoren und Logographen, welche die Menschen durch unsittliche Ergötzungen zu einer falschen Auffassung göttlicher und irdischer Dinge verleiten und zur Untugend verziehen; positiv hat sie den Sinn, dieser verfälschten Weltanschauung gegenüber die Bilder tapferer Wahrheitsforschung, echten Tugendstrebens, des Unterliegens prahlerischer, sophistischer Scheinweisheit, des Ueberwindens der Welt durch die Philosophie und endlich einer besseren, ewigen Zukunft zu eröffnen.

Dass Plato in der That bei seiner Schriftstellerei von diesem Gedanken ausgieng, dass er durch den angegebenen Gesichtspunkt Form und Inhalt seiner Schriften bestimmt werden liess, giebt er selbst auf unzweideutige Weise in seinem letzten grossen Werke, den Leges kund, wo er sich überhaupt auch in anderen Hinsichten unumwundener ausspricht, als sonst. In den Leges wiederholt sich seine verwerfende Kritik der griechischen Volkslitteratur, der poetischen wie der philosophischen, welche aus sittlicher Unreinheit hervorgewachsen, entsittlichend wirke, und hier weist er denn ganz deutlich auf den Zweck seiner Schriftstellerei hin, wenn er bei Gelegenheit der Frage, wie man den zu erziehenden jungen Menschen die ihnen zu entziehenden Dichter ersetzen, zu ihrer Ergötzung und belehrenden Anregung eine neue, gesundere Geistesspeise finden solle, sich folgendermassen ausdrückt: „Ein solches Muster braucht nicht weit gesucht zu werden. Wenn ich die Reden, die wir vom frühen Morgen an bis jetzt geführt haben, überblicke, so scheinen sie mir wenigstens nicht ohne göttliche Begeisterung uns gekommen zu sein, jedenfalls scheinen sie mir völlige Gleichheit mit einem Gedichte zu haben. Und vielleicht ist mir kein so besonderes Wunder geschehen, dass mir meine eigenen Reden, wenn ich sie gleichsam in Eins gefasst betrachte, gar wohl gefallen. Denn unter allen Reden, die ich jemals in Versen oder in Prosa gelesen und gehört habe, weiss ich mich keiner zu erin-

nern, die passender und für junge Leute angemessener zu hören wären. Ich wüsste also dem Gesetzeshüter und dem Erzieher kein Muster anzugeben, das mir besser vorkäme, als diess, dass die Lehrer angehalten werden, den jungen Leuten gerade diese Reden vorzutragen, und wenn ihnen im Lesen der Dichter oder Prosaisten etwas damit Verwandtes oder Aehnliches begegnet, oder wenn ihnen auch ausser Büchern in mündlichen Unterredungen Etwas von gleichem Gehalt wie diese Gespräche vorkommt, solches keineswegs ausser Acht zu lassen, sondern alsobald in Schrift zu verfassen: und dass er allererst die Lehrer selbst dazu verbinde, solche Sachen zu studiren und der Jugend anzupreisen, und keinen Lehrer zum Gehülfen nehme, der daran keinen Geschmack findet, sondern den Unterricht und die Erziehung der Jugend nur solchen anvertraue, die über den Werth dieser Dinge mit ihm gleich denken". [1]

Plato will, wie man sieht, aus dem Zukunftsstaate der Kallipolis keineswegs die Poesie und Litteratur ganz und gar verbannt wissen; er hält im Gegentheil daran als einem Erziehungsmittel, das mit Ergötzung zugleich bildet, fest; er will nur die Volkslitteratur durch eine bessere Gattung von Werken, welche die Fehler jener vermeiden, ersetzt haben. Solch bessere Gattung als Vorbild und Beispiel (in den Leges hat παράδειγμα beide Bedeutungen) darzustellen, sind seine Dialoge von ihm abgefasst, welche gewissermassen den Inbegriff von Epos und Drama, Tragödie und Komödie bilden, wie denn in der Republik [2] über das Wesen dieser einzelnen Gattungen der Poesie mit so tiefem Verständniss und so ausdrücklich gehandelt wird, dass es unendlich nahe gelegt ist, die Rückbeziehung auf Plato's eigene Schriftstellerei dabei zu machen.

Fassen wir diesen Gesichtspunkt ins Auge, dass Plato die Litteratur seines Volkes stürzen wollte, indem er sie durch etwas Besseres, welches einer ideal gefassten Zukunft

1 Legg. VII, p. 811. C—E. Damit ist zu vergleichen und in Verbindung zu bringen die oben pag. 125. Anm. 3 angeführte Stelle.

2 Rep. III, p. 392. C — 398 B.

vorarbeiten sollte, zu ersetzen strebte, so verbreitet sich Licht über Manches, was in seinen Werken sonst unverständlich bleiben würde. Wenn die Poesie seiner Erklärung nach Nachahmung ist, so musste er die Volkspoesie als Nachahmung der falschen, seine Dialoge als Nachahmung der rechten Wirklichkeit betrachten. Letztere als das, was sie ist, erscheinen zu lassen, kann daher alleinige Absicht der wahren Schriftstellerei Plato's sein. Nun kann man die Wahrheit als solche nachweisen indirect durch Widerlegung des Falschen, direct durch Aufzeigung ihrer selbst. Ersteres thut Plato durch die Kritik der Volkslitteratur sowie durch die Widerlegung der Sophisten; letzteres durch die Lehre von der Ideenwelt und von der Seele, durch die Mythen über Staatsbildung, Weltschöpfung und zukünftiges Loos. Die ideale Tendenz dieser Schriftstellerei macht Plato's Werke zu Erbauungsbüchern im besten Sinne des Wortes, d. h. zu Büchern der Erbauung eines freien, schönen, sittlich-frommen Sinnes. Wenn Sokrates nur in persönlichem Umgange die Einzelnen zur Tugend ermahnte und ihre Seele zu retten anwies, so hält Plato Jedem, der ihn lesen will, die Warnung vor dem drohenden Untergang der Nation und die Aufforderung zu deren Wiedergeburt durch die Philosophie entgegen und ist, indem er gerade auf die Gesellschaft der Menschen umgestaltend wirken will, nicht nur Poet und Philosoph, sondern ebensosehr auch Politiker in seinen Schriften.

Hiegegen ist es weder ein Einwurf, dass er seine Dichtungen als „Spiel“ bezeichnet, noch dass er sie nur für schon Eingeweihte bestimmt habe. Wie kann Plato doch, so ruft man aus, im Ernste geredet haben, als er alle Schriftstellerei für ein blosses Spiel erklärte, er, der ja doch zugleich selbst als Schriftsteller auftritt und nicht bloss beiläufig, sondern sein Leben lang mit Werken, welche den Stempel hoher Vollendung, litterarischer Meisterschaft tragen, beschäftigt gewesen ist? Hierauf ist zu erwiedern, dass Plato seine Werke nicht im Vergleich mit der gemeinen Wirklichkeit als ein poetisches Spiel betrachtet haben will, sondern im Vergleich mit der höheren, idealen, für ihn allein gültigen Wirklichkeit der Speculation, in welcher er lebte und die er ausschliesslich als die eigentlich menschliche Sphäre an-

erkennt. Diesem wahrhaften philosophischen Leben als dem eigentlichen Fruchtfelde des rechten Wissens und Thuns, das durch die dialektische Forschung vertreten und gewonnen wird — diesem höheren Ernste idealer Wirklichkeit gegenüber sind auch seine Dialoge nur ein nachahmendes Dichterspiel von Bildern (εἴδωλα) und Phantasieen (φαντάσματα), während sie freilich in Bezug auf das irdische Iammerthal und das gewöhnliche Leben geistiger Finsterniss leuchtende Mahnungen und Erinnerungen an jene bessere Welt für diejenigen bilden sollen, welche noch nicht ganz im Scheine und Schlamme der Materie untergegangen sind.

Und wenn zweitens Plato's Schriften zunächst wohl als an diejenigen gerichtet gelten müssen, welche mit ihm oder durch ihn der Weisheit zustrebten, so wird dadurch keineswegs ausgeschlossen, dass sie auch Erinnerungen im weitern, übrigens echt platonischen Sinne des Wortes für alle sind, denen durch göttliche Gnadenwahl (θείᾳ μοίρᾳ) der Blick in die ideale Welt eröffnet ist. Insofern, als nicht seine sokratischen Genossen und seine Schüler allein es sind, welche mit Erfolg der Wiedererinnerung theilhaftig gemacht werden können, haben diese Schriften denn auch nach Plato's eigenem Sinne eine allgemeinere Bedeutung, indem sie allen philosophisch An- und Aufgelegten, sofern sie nur ihre Talente gebrauchen, als Ergötzungs-, Anregungs- und Erinnerungsmittel auf ihrem Wege der Speculation dienen mögen und thatsächlich noch heute dienen.

Dieser aus den in Plato's echten Werken enthaltenen Winken und Erklärungen erkennbare Zweck seiner Schriftstellerei stimmt nun einerseits vortrefflich zur Weltanschauung unseres Philosophen überhaupt, andererseits zur Ausführung der Dialoge im Besonderen. Zwar ist hier nicht der Ort, Plato's Weltanschauung im Näheren zu entwickeln, aber zum Zweck der vorliegenden Erörterung braucht in dieser Hinsicht auch nur an ganz allgemein bekannte und allgemein zugestandene Dinge erinnert zu werden. Plato geht also aus von dem Gegensatz einer ewig sich selbst gleichen Ideenwelt, welche in ruhiger Majestät als das wahrhaft Seiende hinter und jenseits der gemeinen, sinnenfälligen Wirklichkeit oder vielmehr Unwirklichkeit waltet — und der stets veränderlichen Körperwelt, in wel-

che wir zur Strafe früherer Uebertretungen gebannt sind. Dem Leibe nach dieser, dem besseren Seelentheil nach jener zugehörig, hat der Mensch diesem maassgebenden Grundgedanken zufolge nach Plato die Aufgabe, sich durch die Dialektik zur Ideenwelt zu erheben, nach deren Anschauung seine Sehnsucht verlangt und in deren Anschauung seine Bestimmung und Seligkeit besteht. Das dialektische Philosophiren, indem es theoretisch aus dem blossen Meinen heraus zum Wissen führt, dient eben dadurch zugleich zur praktischen Erhebung des Menschen; die Forschung in den Begriffen ist für Plato zugleich Besserungs- und Glückseligkeitsmittel. Wenn er nun durch letzteren Satz sich ganz an Sokrates zu halten scheint, so unterscheidet er sich wieder doch von diesem dadurch, dass er nicht bloss das subjectiv ethische Moment der Seelenrettung Einzelner als Ziel des Philosophirens im Auge hat, sondern eine Regeneration seiner Nation, welche er um so zuversichtlicher predigen zu können glaubt, je mehr er sich von der Wirklichkeit und Wirksamkeit einer idealen Sphäre über so wie innerlich in dem Menschen überzeugt hält. Wie die epagogische Dialektik der sokratischen Begriffsforschung zur Ideenlehre, so ist des Sokrates Moralphilosophie von Plato zur Metaphysik des Staats erhoben worden. Ist damit der wissenschaftliche Standpunkt unseres Philosophen im Allgemeinen bezeichnet, so wird es nun erlaubt, ja consequent sein, auf seine persönliche Stellung daraus die Rückbeziehung zu machen. Wenn die politische Wiedergeburt der Nation den eigentlichen Vorwurf seiner Ethik bildete, so verband Plato zugleich damit die Erkenntniss, dass die Staaten seiner Zeit, besonders seine Vaterstadt, keine Gelegenheit, keine für ihn ergreifbare Möglichkeit praktisch-politischen Wirkens darboten, da deren Leitung bei der Verderbtheit der Menge in den Händen schlechtgesinnter Volksmänner, Volksschmeichler und Volksverführer war.[1] Plato, der auf diese Weise (vielleicht nach schmerzlichen Erfahrungen und Täuschungen) von einer Staatslaufbahn sich ausgeschlossen sah, musste daher seinem Streben nach öffentlichem Wirken einen

1 Ich brauche dafür nur auf Theaetet p. 172 flg. zu verweisen, bes. p. 173. C — p. 174. C; ebenso Gorgias p. 502. E. flg.

anderen Weg eröffnen. Diess ist zunächst der Weg des Lehrens, aber da die „Schule“ in der Akademie begreiflicherweise nur eine beschränkte Anzahl von Jüngern umschloss, denen das praktische Staatsleben so fern liegen mochte als dem Meister selbst, so war Plato weiter auf eine litterarische Wirksamkeit hingewiesen, um durch Aufstellung derjenigen Ideale, welche dem Menschen seine wahre Bestimmung darlegen, an diese zu mahnen, und zugleich den Einfluss der schlechten Volksepik, Dramatik, Rhetorik und Sophistik zu bekämpfen. Insofern müssen wir Plato's Werke ebenso als das für sein gezwungenes Feiern von öffentlicher Thätigkeit der Nation dargebotene Lösegeld betrachten, wie als einen dem politischen Fortschrittsstreben gezahlten Tribut, womit er nicht nur Protest erhebt, sondern auch das Gegenmittel gegen die Verführungskünste unsittlicher Staatsmänner und Schriftsteller bieten will, um sie sowohl zu widerlegen, als factisch zu überwinden.

Hatten diejenigen Vorgänger, welchen Plato nach Aristoteles' Zeugnisse [1] in den meisten Stücken folgt, Sokrates und die Pythagoreer, den grossen Gedanken der Anwendung der Wissenschaft auf das Leben bereits gefasst und durchzuführen unternommen, so setzt daher Plato diese Richtung nun in viel grossartigerer, maassgebenderer Weise fort. Er will mit den Pythagoreern die Staaten durch die in das höchste Wissen Eingeweihten regiert haben, doch soll diess nicht mittels eines Geheimbundes, sondern einer die ganze Nation von Grund aus umfassenden Organisation geschehen: er will wie Sokrates an der Hand dialektisch-speculativer Bildung die Seelen retten, aber nicht bloss die schönen Seelen zufällig ihm Entgegenkommender, sondern mit der philosophischen Wissenschaft das Leben des Volkes selbst und dadurch jeden Einzelnen durchdringen. Kein Mann des Alterthums hat mit so kühnem Muthe wie Plato den Bahn brechenden Grundsatz von der Hegemonie der Wissenschaft über das Leben geltend gemacht: einen Grundsatz, der heutzutage als ein längst in der Ausführung begriffener, sich täglich mehr bewährender uns zwar geläufig geworden ist, zu jener Zeit aber als ein durchaus neuer,

1 Metaphys. I. c. 6. p. 987 A. 30.

revolutionärer erschien, welcher denn auch von den Vertretern des Hergebrachten mit den Bestrebungen der Sophisten in eine Verdammniss geworfen wurde.

Halten wir also daran fest, dass der Gesichtspunkt der schriftstellerischen Bestrebungen Plato's ein durchaus praktischer war, so erklärt es sich, dass die echten Dialoge unbeschadet ihrer speculativen Haltung eine vorwiegend politische Tendenz haben. Nicht nur sind seine beiden umfangreichsten, durchdachtesten Werke, in welchen er den ersten und den zweiten Staat darstellt, wesentlich politischen Inhalts, auch mehrere seiner übrigen Schriften zeigen die unleugbare Beziehung auf Verhältnisse und Erscheinungen, welche viel mehr dem öffentlichen als dem privaten Leben angehören. Da das Wahre für Plato auch das Gute ist, nimmt seine Philosophie folgerichtig zugleich den Charakter einer Staatsverbesserung an, welche zwar durch metaphysische und kosmologische Theorieen unterbaut wird, aber der Natur der Sache nach auf die Praxis geht. Daraus erhellt wiederum, warum es Plato, wie Hermann ganz richtig bemerkt, an einer wissenschaftlich genügenden Begründung seiner obersten metaphysischen Principien fehlen lässt. Wäre es nicht der poetischen Haltung, dem durchaus praktischen Zwecke der Dialoge ganz unangemessen gewesen, lang ausgesponnene und schwer zu fassende Deductionen in adäquat wissenschaftlicher Form darein aufzunehmen, zumal wenn diese Schriften nicht bloss zur Ergötzung, sondern speciell zur Wiedererinnerung an das anderweitig Vernommene, dem Philosophiren selbst Zugewiesene dienen sollen? Halten wir daran fest, dass nach Plato's ausdrücklicher Erklärung seine Schriften schon die Kenntniss dessen, was sie enthalten, voraussetzen — wie die Epen und Volks-Dramen sowohl die Kenntniss der betreffenden Mythen als die Anerkenntniss der ihnen zu Grunde liegenden sittlichen und religiösen Vorstellungen voraussetzen: — dass sie also zu wissenschaftlicher Belehrung eigentlich gar nicht bestimmt sind und nach Plato's Ansicht von der Schrift nicht bestimmt sein konnten, so wird dadurch schon so ziemlich ausgeschlossen, dass sie ein philosophisches „System“ zu „entwickeln“ bestimmt sind, selbst wenn Plato ein solches System besessen hätte, was freilich, wenn es auch häufig ange-

nommen wurde, doch weder bewiesen worden ist noch jemals bewiesen werden kann. Nicht das ausgeführte Ganze, wohl aber das Höchste und Allgemeinste der philosophischen Weltanschauung darzustellen war Plato's Plan, wobei die wesentlichsten Vernunftwahrheiten nicht sowohl in abstracto gelehrt werden, als mittels der künstlerischen Form der Dialoge in lebendiger Wechselrede wie neu producirt erscheinen. Indem diese ansprechende Weise Lehre und Beispiel in Eins zusammenfasst, trägt sie der Phantasie der Leser ebenso wohl Rechnung als deren Verstande, und giebt dem Wahren, nachdem es bereits mit dem Guten identificirt ist, nun das Gepräge der Schönheit: ein Punkt, auf welchen ein Andermal noch näher eingegangen werden muss. [1]

Plato's Dialoge sind daher, wie sich aus diesem Allen ergiebt, nach Aristoteles mit Recht exoterische Schriften zu nennen, d. h. populär-philosophische, wenn auch nicht in dem Sinne, dass sie für ein grosses ungebildetes und bildungsunfähiges Publikum bestimmt gewesen wären oder so, dass eine davon abgesonderte, nur den Auserwählten mitzutheilende Geheimlehre neben ihnen bestanden hätte. Plato war einerseits viel zu aristokratisch gesinnt, als dass er sich mit seinen Schriften an die Menge hätte wenden mögen, andererseits verbietet schon der Gebrauch, den Aristoteles von diesen Schriften macht, anzunehmen, dass ausser ihnen eine esoterische Lehre Plato's bestand. Exoterisch und esoterisch bezeichnen die verschiedene Art und Weise der Darstellung, den Gegensatz der dialektischen und wissenschaftlichen (oder deduktiven) Methode derselben. [2] Plato's wissenschaftliche Anschauungen waren sicherlich genau dieselben, wenn er mündlich lehrte, wie wenn er schrieb, aber das ästhetische Maass seiner, wenn auch nur zum Lesen, nicht zur Aufführung verfassten Dramen liessen sehr Vieles nicht zu, was die mündliche Verhandlung ausführlich und gründlich erörtern musste. So finden wir z. B. von der subtilen Zahlentheorie, welche in der mündlichen Lehrthätigkeit zum Unterbau der Ideenlehre verwandt wurde und

1 Man vergleiche darüber vorläufig K. Justi, die ästhetischen Elemente in der Platonischen Philosophie. Marburg, 1860.

2 Vgl. oben pag. 125.

für die akademische Schule überhaupt von fundamentaler Bedeutung war, in den Schriften nur geringe Proben und Spuren, eben um jenes ästhetischen Maasstabs willen, welcher künstliche Zahlenberechnungen im dramatisirten Gespräch weniger zuliess; so durfte die in die Dialoge verwebte Kritik nicht auf zu fern liegende Erscheinungen eingehen, sondern musste sich an das volle Leben der Gegenwart und derjenigen Vergangenheit halten, welche, wie es bei den Lehren eines Heraklit oder Anaxagoras der Fall war, noch durch die lebendige Tradition mit Plato's Zeit zusammenhieng. Die Bearbeitung der grossen Probleme alles Forschens und Speculirens, der Grundfragen, welche zu allen Zeiten die denkenden Köpfe beschäftigen — diese Arbeit in recht lebendiger, eindringlicher Weise aus eigener Erfahrung heraus als sittliche Aufgabe des Menschen den Lesern an's Herz zu legen, können dramatische Dialoge bestimmt sein, nicht aber diese Probleme und Fragen in genügender Weise lösen wollen. Sie mögen uns das gelobte Land der Philosophie mit seinen Wegen und Stegen, seinem Licht und Schatten, seinen Höhen und Tiefen zeigen — sie selbst sind diess gelobte Land nicht. Wenn nach Plato's Ueberzeugung Philosophie weder gelehrt noch gelernt, sondern nur in der dialektischen Seelenläuterung der Selbsterkenntniss durch eigene Thätigkeit geübt werden kann, so mögen Proben dieser Kunst, sich in die ideale Region zu erheben und in ihrem Lichte das Wesen der Seele, den besten Staat oder selbst das die höchste Harmonie ausdrükkende Universum des Kosmos anzuschauen, durch Schriftwerke an dem Beispiele des hervorragendsten „Forschers in Begriffen“ aufgezeigt werden; die Kunst selbst muss dem subjectiven Wollen und Können jedes Einzelnen überlassen bleiben, den die göttliche Vorsehung dazu berufen hat.

3. Geht man mit diesen Gesichtspunkten, welche sich aus der unbefangenen Erwägung der von Plato selbst aufgestellten Grundsätze ergeben, an die Betrachtung der als echt bezeugten Schriften, so lässt sich aus ihnen einerseits die Bestätigung jener gewinnen, andererseits fällt aber auf diese Schriften alsdann ein neues Licht zurück. Vorzüglich verdient in dieser Hinsicht die Kunstform der platonischen Dialoge mit um so grösserer Aufmerksamkeit verfolgt zu wer-

den, je mehr Plato selbst dem Wesen der Form nachgeforscht und ihr eine so hohe Bedeutung beigelegt hat, dass ihm ja als der höchste Inhalt des Denkens die ewig gleiche, in sich harmonische Welt der Formen und Verhältnisse erschien.

Den Ursprung des sokratischen Dialogs, zu welcher Gattung auch Plato's Schriften gezählt werden müssen, [1] hat man in der von Sokrates angewandten Methode des Philosophirens zu suchen, näher dann in dem Streben seiner Freunde und Schüler, durch schriftliche Aufzeichnungen (ὑποσημειώσεις Diog. Laert. II, 48) den gewaltigen Eindruck, den die Dialektik des ausserordentlichen Mannes gemacht hatte, ein- für allemal festzuhalten. Wir erfahren, dass man schon zu des Sokrates Lebzeiten die von ihm in Gesprächen vorgenommenen philosophischen Begriffserörterungen aufgezeichnet habe; noch mehr musste diess nach seinem Tode geschehen, um dadurch die Lehre und Persönlichkeit des grossen Mannes zur Erinnerung gleichsam zu fixiren oder auch wohl, um ihn nach geschehenem Justizmorde zu vertheidigen, wie Xenophon Letzteres in den Memorabilien that. Wenn Plato sokratische Dialoge schrieb, knüpfte er also an ein schon Vorhandenes an, welches die Keime dessen enthielt, was er brauchte, wenn auch nur die Keime. Denn gerade die Memorabilien des Xenophon lassen uns schliessen, dass die ersten Aufzeichnungen der Sokratiker nichts mehr als ziemlich formlose Wiedergabe des von dem Meister Vernommenen waren, mitunter aus eigenem Andenken, mitunter vielleicht gar erst von Hörensagen aus zweiter und dritter Hand, ohne alle Rücksichtsnahme auf einen ästhetischen Schönheitsmaasstab niedergesetzt. Plato nun erhob diese Gattung dadurch zu etwas ganz Neuem und Vollendetem, dass er zwar den Grundgedanken, der sokratische Dialog solle der Wiedererinnerung wirklich stattgehabter dialogischer Begriffserörterungen des verewigten Meisters dienen, festhielt, aber seinerseits dabei, sowohl von künstlerischer Phantasie geleitet als von origineller Speculation

1 Darüber ist zu vergleichen die wichtige, wenig citirte und viel gebrauchte Abhandlung J. Bake's de ortu dialogi Socratici deque ejus imitatione (Scholica hypomnemata II. p. 1—38).

emporgetragen, die freieste Umbildung des Inhaltes wie der Form vornahm. Dadurch erhob er erst den sokratischen Dialog zu einer litterarisch bedeutsamen Gattung, da derselbe vorher nur dem subjectiven Bedürfniss gedient, nicht eine objective, auf Schönheit der Form sich gründende Geltung zu beanspruchen gesucht hatte. Es entspricht dem enthusiastischen, idealen, auf die Formschönheit gerichteten Sinne Plato's, im Anschluss an die treulich naive Aufzeichnung sokratischer Gespräche, welche die Methode des Meisters in ihrer unmittelbaren Anwendung, das sokratische Philosophiren in seiner unmittelbaren Erscheinung wiedergaben, eine Gattung litterarischer Kunstwerke zu gründen, in denen der verklärte Lehrer wie durch den Geist seines grossen Schülers hindurchgegangen erscheint und der ihm im Leben noch anhaftenden Beschränktheit entkleidet, zum Vertreter einer sublimen und universellen Weltanschauung geworden ist. Durch diese Umgestaltung des gewöhnlichen sokratischen Dialoges wird Plato der Schöpfer einer philosophischen Dramatik. Denn wenn zum Wesen des Dramas gehört, anknüpfend an das historisch Gegebene (oder als solches Geglaubte), dasselbe seiner zeitlichen Beschränktheit zu entkleiden und zu allgemeiner Bedeutung zu erheben, so macht Plato, indem er Sokrates und zugleich dessen Mitunterredner, Freunde, Schüler, Gegner, zwar als historische Persönlichkeiten, aber zugleich so vorführt, dass sie eine typische Geltung als Vertreter geistiger Richtungen und sittlicher Zustände erhalten, sie zu dramatischen Figuren und damit den sokratischen Dialog zu einem philosophischen Drama.

Es würde aber sehr weit führen, den Begriff dieses philosophischen Dramas, wie ihn Plato fasst und in seinen Werken ausprägt, im Einzelnen zu erörtern. Vorarbeiten dazu liefern eine Abhandlung von Fr. Thiersch [1] und der erste Abschnitt des v. Stein'schen Buches, wodurch wenigstens der Anfang dieser wichtigen Untersuchung gemacht worden ist. Thiersch sucht die dramatische Gliederung der Dialoge in Vergleich mit den mythischen Dramen, in besonderem Hinweis auf Protagoras, Gorgias und Phaedo darzuthun; v. Stein bemüht sich, das von ihm mit vieler Feinsinnigkeit erörterte Mimische und Dramatische der platonischen Stücke

1 Vgl. besonders v. Stein p. 17 und flg. a. a. O.

auf den von ihm vorausgesetzten schriftstellerischen Zweck des Philosophen zurückzubringen. Da aber beide Männer bei Plato den directen Lehrzweck als selbstverständlich annehmen, so haben sie noch immer nicht die Frage genügend beantworten können, warum Plato gerade diejenige Kunstform, welche ihm eigenthümlich ist, in Anwendung gebracht und sich aller der Vortheile begeben habe, welche eine mehr systematische Erörterung für jenen von ihnen vorausgesetzten Lehrzweck bietet. Will man mit v. Stein den platonischen Schriften einen „philosophischen" Inhalt vindiciren, so muss dabei das „philosophisch" in Plato's, nicht in unserem modernen Sinne gefasst werden: Philosophie oder Philomathie ist bei Plato Liebe zur Weisheit, ein philosophischer Inhalt also in Plato's Sinne ein solcher, welcher die Liebe zur Weisheit (in Sokrates und dessen strebsamen Schülern, einem Phaedo, Theaetet u. s. w.) ausdrückt, weckt und zur Nachahmung darstellt, aber es ist nicht so zu fassen, dass es sich dabei um die „Entwickelung eines Systemes" handelt. Alle Versuche, ein logisch entwickeltes System aus Plato's Schriften herausbringen zu wollen, müssen nothwendig scheitern, da in ihnen einerseits weder die höchsten Principien hinlänglich begründet, noch in der Ausführung des Einzelnen Discrepanzen gemieden sind, noch endlich gewaltige Lücken sich ableugnen lassen: alles Umstände, welche bei einem so besonnenen, seinen Stoff so beherrschenden Schriftsteller wie Plato davon abmahnen müssen, jenes Motiv irgendwie vorauszusetzen. Vielmehr erweisen sich Plato's Dialoge insofern als echte Dramen, als sie stets ein Ganzes der philosophischen Weltanschauung geben und uns stets von einem so zu sagen zufälligen Anknüpfungspunkt aus möglichst zur Höhe der Gesammtansicht göttlicher und menschlicher Dinge zu erheben trachten. Diess geschieht nicht nur in der Republik und im Timaeus, sondern auch im Gorgias und Protagoras, im Phaedrus und im Symposium, im Phaedo und Theaetet, also in allen echten Werken Plato's: es drückt diess mehr den dramatischen Charakter derselben aus, als alle anderen immerhin zu beachtenden Einzelnheiten der Composition, Mimik und Diction. Und wie als das wesentlichste, so möchte es auch als das unnachahmlichste Merkmal der platonischen Schriftstellerei

zu betrachten sein. Um, wie Plato es thut, aus der Kritik der Rhetorik, aus der Sinnlichkeit der Liebesreden, aus der Erkenntnisstheorie oder Lustlehre die Leser gleichsam auf Flügeln der Rede bis zu den höchsten Regionen idealer Weltanschauung emporzuheben, muss man eben auf dieser Höhe der Speculation selbst stehn und von da aus auf die einzelnen Probleme wie von den Sternen herabblicken können, was, wie sich versteht, kleineren Geistern versagt ist. Nachahmern mag es gelingen, nicht nur den Lehrgehalt der platonischen Philosophie nach manchen Seiten hin zu reproduciren, sondern auch manche dramatische Eigenthümlichkeiten der Mimik, Scenerie, Diction und Gleichnisse Plato's wiederzugeben, aber sie werden weder den masshaltenden Reichthum des platonischen Geistes und dessen poetische Wärme, die eben aus der Idealität der Weltanschauung entspringt, noch das Ponere totum, worin die Meisterschaft dichterischer Kunst beruht, jemals erreichen können. Vielmehr wird an die Stelle der platonischen Fülle origineller Gedanken ein äusserlich zusammengebrachter Inhalt treten, statt der belebenden Gluth dichterisch - philosophischer Begeisterung kränkliche Reflexionsblässe, Nüchternheit und Kaltsinnigkeit uns begegnen, welche ebenso abschreckend wirken, als die echten Dialoge anziehen und fesseln. Gehört zum Charakter der letzteren die Universalität des Inhalts und der Auffassung, so wird daher der der unechten Dialoge die Partikularität sein, d. h. letztere werden auf dem durch Aristoteles hervorgetretenen und von ihm als *οἰκεία σκέψις* bezeichneten Princip der Theilung der Arbeit beruhen, wonach jedes Problem gesondert für sich, mit Ausschluss der übrigen zur Verhandlung kommt, und ohne dass die Sachen höher hinauf, als jedesmal nöthig ist, verfolgt werden. So handelt denn in der That ein Parmenides nur von der Ideenlehre und Dialektik, ein Sophista nur von der Sophistik, ein Kratylus nur von der Richtigkeit der Bezeichnung (*περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων*), ein Lysis nur von dem Lieben, Laches nur von der Tapferkeit — aber denken wir an die echten Gespräche, wie z. B. Phaedrus, Gorgias, Theaetet, so finden wir da überall eine geistreich vertheilte, wenn auch oft nur in Andeutungen sich kundgebende Reichhaltigkeit, welche eine ganze Reihe jener Themata umfasst und es daher auch

in der Regel unmöglich macht, den Inhalt der platonischen Dialoge mit einem einzigen Worte zu bezeichnen. So handelt Phaedrus von den Ideen, von der Liebe und von der Seele, indem er damit beschäftigt ist, den Gegensatz der falschen und der rechten Lehrkunst zu zeigen, so das Gastmal nicht bloss von der Liebe, sondern zugleich von der Ideenwelt und der Philosophie als dem dieselbe erfassenden Streben, so leitet Theaetet nicht bloss zur Begriffsbestimmung des Wissens, sondern lehrt zugleich die Flucht des Irdischen und die Gottähnlichkeit. Die echten platonischen Gespräche umfassen darum ein weiteres Gebiet, weil wir uns in ihnen so zu sagen auf einem höheren Punkte der Umschau befinden; sie sind mehr anzusehen als verschiedene Ausführungen desselben universellen Grundthemas, welches tief genug gefasst ist, um nach den entgegengesetzten Seiten hin erörtert werden zu können, denn als specielle Ausführung einzelner Themata und Theiluntersuchungen, wie die pseudoplatonischen Stücke. Insofern ist von Hermann ganz richtig gegen Schleiermacher bemerkt worden, dass nicht ein vermeintes, abschnittweise erörtertes Lehrsystem, sondern der Schriftsteller selbst (Sokrates — Plato) die Einheit des Dialogencyclus bilde, wobei der Fortschritt freilich von dem einen Drama zum andern — gesetzt, dass in deren chronologischer Aufeinanderfolge überhaupt ein Fortschritt obwaltet — nicht immer mit der persönlichen Entwickelung des Philosophen zusammenzufallen braucht. Mit Recht hat man sich darüber gewundert, dass Plato bei und gewissermassen trotz dem dualistischen Idealismus seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung zu künstlerisch vollendeten Productionen habe gelangen können, in denen die Einheit von Idee und Erscheinung sich so vollkommen darstellt; aber wenn die Lösung dieses Räthsels im Allgemeinen in der wunderbaren Genialität des Mannes gesucht werden muss, welcher auch das Unwahrscheinliche gelang, so ist andererseits anzuerkennen, dass das Uebergewicht des Idealismus bei ihm eben zum treibenden Moment für immer neue Schöpfungen geworden ist, in denen er je später desto adäquater das ihm eigenthümliche Princip der philosophischen Weltanschauung ausprägte.[1]

1 Hiegegen können die Leges nicht als Instanz betrachtet wer-

Schliesst aber nun in Plato's als echt bezeugten Werken die Grossartigkeit des Entwurfs, das Künstlerische der Ausführung, endlich das Universelle und Allgemeingültige des Inhalts keineswegs die Individualisirung und Besonderung aus, vermöge deren ja Dramen überhaupt erst entstehen können, und dürfen wir nicht leugnen, dass wiederum auch in gar manchen anderweitigen unbezeugten Stücken des Corpus platonicum die Specialisirung sich an allgemeine Grundsätze oder Betrachtungen anlehnt, so wäre nun noch im Näheren einen Unterscheidungsmaasstab zu gewinnen nöthig, um mittels desselben auch in dieser Hinsicht das Falsche vom Echten auszusondern. Nicht etwa die Berufung auf die Ideenlehre als den Schlussstein der Speculation, nicht die Hinweisung auf religiöse Sagen, nicht die Erinnerung an die Grundsätze sokratischer Methodologie, auch nicht die Andeutung eines ethisch-theologischen Hintergrundes der Betrachtung können für sich genügen, uns die Echtheit von Gesprächen sicher zu verbürgen. Es kommt nicht sowohl darauf an, dass, sondern vielmehr, wie solche dem Plato eigene Momente zur Herstellung von Dialogen verwendet worden sind. Wenn nun Plato die Figur des Sokrates zum Ausdruck seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung benutzt und sich mit ihm insofern identificirt, so wird gerade in diesem platonischen Sokrates der ausreichendste Aufschluss über den Geist der echten Schriften zu finden sein. Hier muss nun vor Allem daran erinnert werden, dass, wenn Plato sich den kühnen Griff erlaubte, den Nichtwisser Sokrates zum Träger seiner eigenen (ontologischen, psychologischen und politisch-ethischen) Speculation zu machen, diess nicht geschah, um sich durch die Autorität des grossen Namens seines Lehrers gewissermassen zu decken, sondern aus sich

den. Abgesehen nämlich davon, dass sie, noch unvollendet, schwerlich von Plato selbst bekannt gemacht wurden und also ein abschliessendes Urtheil über Zweck und Inhalt nicht zulassen, so ist durch das Beiseitelassen des Sokrates und die Einführung des namenlosen athenischen Fremdlings als Gesprächsleiters dafür gesorgt, dass Niemand die Darstellung des zweiten Staats mit den früheren Dialogen in eine Reihe setzen darf. Gleichwohl liegt auch in den Leges das politisch-philosophische Regenerationsstreben Plato's als letzte schriftstellerische Triebfeder zu Grunde.

selbst verleugnender Dankbarkeit, die diesem beilegte, wozu er doch nur die Keime gelegt; ferner aus dem Streben nach Objectivität, weil in Sokrates die Philosophie selbst zu den Menschen herabgestiegen zu sein schien, so dass auch das nach seiner Zeit als Wahrheit Erfundene durch ihn schien verkündigt oder vorgeschrieben werden zu müssen. Zu welcher Objectivität Plato auch formell dadurch zu gelangen suchte, dass er die einfache dramatische Form mit der diegematischen verband. Wenn der dramatische Vortrag — so setzt Plato an derjenigen Stelle der Republik, wo er überhaupt mit tiefem Verständniss das Wesen der verschiedenen Dichtungsarten entwickelt,[1] auseinander —, die vollkommenste Art der Nachahmung ist, so hat der diegematische oder erzählende dagegen den Vorzug der objectiven Darstellung: indem Plato beide zu verbinden weiss, vereinigt er, wie ganz besonders im Protagoras, Symposium und Theaetet hervortritt, die Objectivität mit der Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der Dramatik. Sokrates erscheint dadurch mit seiner Umgebung noch mehr losgelöst von den Zufälligkeiten der Darstellung und wird, indem er der lebendige Dialektiker ist, zugleich der traditionell gewordene Held der philosophischen Muse. Und wie frei Plato dem Meister dasjenige auch beizulegen wagte, was doch nur die spätere Frucht seines eigenen Philosophirens war, den ursprünglichen sokratischen Geist hat trotzdem sein Sokrates allerwege bewahrt, wenn auch nicht der Sokrates der untergeschobenen Dialoge. Dieser Geist nun ist ein Feuergeist sittlichen Eifers, vermöge dessen Sokrates eigentlich nur um desswillen philosophirte, selbst besser zu werden und die Andern besser zu machen. Die Seelenfischerei um der Seelenrettung willen charakterisirt den historischen und ebenso den platonischen Sokrates, denn wenn der grosse Mann, wie Xenophon uns berichtet, sich auch in äussern Dingen und Nebensachen seinen Freunden so nützlich als möglich zu machen wusste,[2] so ist diess bei ihm eben nur als ein Mittel zu betrachten, von welchem aus er zu dem zu gelangen suchte, was in seinen Augen seinen Freunden eigentlich Noth that. Demgemäss

1 L. III. p. 392. C. — p. 398. B.
2 Mem. L. IV. c. 1. §. 1.

tritt der platonische Sokrates uns überall mit einem durchaus praktischen Gesichtspunkte seines Philosophirens entgegen, welcher ebenso sehr die dialektische Untersuchung beseelt, als er die Mythen einzuführen bewirkt. Wo jene Beziehung auf den praktischen Zweck all und jeder Speculation fehlt, werden wir demnach mit unfehlbarer Sicherheit auf eine dem eigentlichen Sinne des platonisch-sokratischen Denkens ferner liegende Unterschiebung schliessen dürfen. Plato lässt in jedem seiner echten Werke die Harmonie des theoretischen und praktischen Elements, welche sein Denken ebenso wie das seines Lehrers charakterisirt, mit so ausserordentlicher, handgreiflicher Klarheit hervortreten, dass wir wohl zu der Annahme berechtigt sind, er werde gerade um des poetischen Princips willen niemals davon abstrahiren und niemals sich dazu herablassen, uns eine rein theoretische Theiluntersuchung irgend eines einzelnen Begriffs, wäre es auch ein ethischer Begriff, vorführen, welches letztere zwar dem durch Xenophon dargestellten Verfahren des historischen Sokrates scheinbar näher stehen, übrigens aber den oben erläuterten Zwecken der platonischen Schriftstellerei zuwiderlaufen würde. Plato konnte seinem Sokrates wohl eine idealistische Ontologie und eine spiritualistische Psychologie als später erreichten Fortschritt und neugewonnene Consequenz von dessen Begriffslehre beimessen, aber er konnte nicht in einer Litteraturgattung, welche das Wesen der Speculation nach seinen verschiedenen Bethätigungen hin behufs der Regeneration seiner Leser darzuthun bestimmt ist, gesprächsweise Diatriben, sei es elementarer, sei es rein partikularer Art darbieten wollen, die nicht für sich, — ja oft nicht einmal im Zusammenhang mit den grössern Kernschriften — jenes oberste Lebensprincip der sokratischen Speculation erscheinen lassen, sondern nur eine äusserliche Technik des dialektischen Frage- und Antwortspiels zeigen.

Man hat freilich, und zwar schon seit Schleiermacher's Untersuchungen häufig die Ansicht aufgestellt, dass es gerade zu Plato's Kunst gehöre, immer nur die Methode der Untersuchung ohne Hinzufügung des Resultats darzulegen, damit der Leser dann selbstthätig diess Resultat des Dialogs selber finde und dadurch gleichsam auf eigenen Füssen sich fortbewegen lerne, aber der Hinblick auf die echten Schriften

widerlegt diese Annahme. In ihnen allen ist dasjenige, was der Schriftsteller erreichen will, so unzweideutig angegeben, dass darüber eigentlich kein Zweifel aufkommen, kein Streit herrschen kann. Abgesehen von Republik, Timaeus und Phaedo, über deren „dogmatischen“ Charakter, wie man sich auszudrücken pflegt, Alle einig sind, wer kann über den Sinn des im Phaedrus oder Gastmal, im Theaetet oder Gorgias Dargestellten sich im Ungewissen befinden, wenn vielleicht auch über die Formel gestritten wird, unter die als Rubrik man ein ganzes Stück bringt. Im Parmenides freilich oder im Kratylus, aber selbst im Sophista und Philebus, trotzdem nur Specialuntersuchungen, und zwar einseitig genug abgehandelte, geboten werden, sind so heterogene Dinge nebeneinander gestellt, dass die verschiedensten Meinungen über den eigentlichen Sinn dieser Schriften, jede mit einer gewissen Berechtigung aufgestellt werden konnten. Es sind eben die unbezeugten, muthmasslich unechten Stücke des Corpus platonicum, aus denen jene Ansicht abstrahirt wurde, dass in Plato's Dialogen Plan und Zweck entweder errathen oder durch weiteres Hin- und Hersinnen des Lesers gefunden werden müsse. Gewiss rechnet Plato bei seinen Lesern auf einen mehr als bloss nachklingenden Eindruck; er will sie wenn nicht befähigen, so doch dazu anregen, selbständig der speculativen Kunst weiter nachzugehen, aber er führt ihnen keine Räthselspiele auf und sorgt sicherlich dafür, dass nicht mühsame Reflexion erst darüber aufklären muss, was er denn eigentlich gemeint habe. So wenig daher ein zugänglicher Leser Plato's, wenn er nur mit Aufmerksamkeit den classischen Gedankenentwickelungen seines Autors folgt, ohne Frucht für die Gewandtheit seines eigenen Denkens von dieser Lectüre hinweggeht, so muss doch immer den oben erörterten Gesichtspunkten nach als oberster Zweck der platonischen Schriftstellerei die durch die poetische Kraft der Darstellung (man denke z. B. an Phaedo oder an das Symposium) zu erreichende Reinigung und Erhebung des Gemüthes betrachtet werden, das von dem grossen Beispiele erfüllt und erbaut, nicht bloss mit einzelnen Vorstellungsreihen beschäftigt werden soll. Plato hüllt die Wahrheit (oder was ihm als Wahrheit gilt) in den Schleier der Dichtung nicht desswegen, um sie zu verbergen, sondern

um sie mittels des Moments der schönen Erscheinung gerade ergreifbar und geniessbarer zu machen. Nichts kann daher auch falscher sein, als die Behauptung, dass Plato's Schriften auf ihre Leser zunächst abschreckend wirken — diess gilt von den dürren, langweiligen, zum Theil marklosen und abgeschmackten Machwerken seiner Nachahmer, welche sich in das Corpus platonicum eingeschlichen haben, nicht aber von den echten Dialogen, deren künstlerische Vollendung sie allein schon dem Besten, was das alte Hellenenthum bietet, würdig zur Seite stellt und denn auch mit ästhetischem Wohlgefallen Jeden unmittelbar erfüllt, der überhaupt litterarischer Genüsse fähig ist. So wenig also geleugnet werden darf, dass sinnige Leser aus ihrem Plato viel mehr herauszubringen vermögen, als unmittelbar darin liegt, und so gewiss der erhabene Geistesflug des Dichterphilosophen nicht nur mit sich emporreisst, sondern die Fähigsten derselben über ihn selbst hinauszuheben vermag, so wenig darf ihm doch zugetraut werden, dass er aus pädagogischen Zwecken mit seinen Lesern Versteck spiele, womit er die Wirkung seiner Dramatik gefährden würde, weil alsdann das Beste aus seinen Dialogen gleichsam herausfiele. Wenn diese echten Schriften nach dem Urtheile aller, welche sie zu würdigen verstehen, Kunstwerke sind, so müssen sie auch durch den Eindruck, den sie unmittelbar machen, nicht erst durch nachfolgendes Ueberlegen vom Leser als solche erkannt werden; und wenn auch die näher gehende Analyse gelehrter Forschung uns im Verständniss der einzelnen Schönheiten nur fördern wird, so hat doch der Autor dafür gesorgt, dass auch ohne dieselbe der grosse und allgemeine Eindruck, welchen er beabsichtigt, erreicht werde.

Es ist sicherlich ein merkwürdiger Umstand, dass ein so wichtiger und verständiger Kenner Plato's, wie Socher, ohne doch von dem Umfang der Unterschiebungen im Corpus platonicum schon eine richtige Vorstellung zu haben, dennoch gerade diejenigen Dialoge, welche entweder direct oder indirect von Aristoteles als echt bezeugt sind, als Normalwerke bezeichnete.[1] Fügen wir seiner Liste noch den

1 p. 456. Es sind: die Politeia, Timaeus, Phaedo, das Gastmal, Phaedrus, Gorgias, Protagoras.

Theaetet hinzu, so erhalten wir demnach einen Complex von acht Werken, welche durch allgemeine Gleichartigkeit der Composition und Anlage, der philosophischen, politischen und socialen Anschauungsweise, endlich des Stils und der Sprache trotz aller Verschiedenheiten im Einzelnen ebenso mit einander verbunden, wie sie von den übrigen Theilen der Sammlung in allen diesen oder fast allen diesen Stücken verschieden sind. Auf sie gehen alle jene gerechten Lobsprüche, welche schon von Alters her dem Genius Plato's gezollt worden sind, und ihr Glanz allein war es, welcher auch den mittelmässigen oder selbst verfehlten Produkten der platonischen Sammlung dergestalt zu Gute kam, dass sie wie Zwerge auf den Schultern von Giganten emporgehoben, gleichfalls als künstlerisch oder doch philosophisch werthvoll erschienen. Einer gerechten Würdigung wird jedoch die Kluft nicht verborgen bleiben, welche die echten und die unechten Bestandtheile der platonischen Sammlung trennt: wie in jenen Alles originell und aus einem Stücke geschaffen, wie Alles in ihnen von sittlicher Wärme belebt ist, alles Gewicht auf das Ideale im Denken und Leben gelegt wird, so zeigen die unechten Dialoge Jedem, welcher mit eingehender Analyse sie prüfen will, die Spuren einer mehr handwerksmässigen und nachahmenden Arbeit. Es fehlt darin der Zauber der platonischen Dramatik und Mimik, es fehlt die Kraft und Klarheit der dialektischen Entwickelung, es fehlt die Fülle und Sicherheit der glanzvollen Diction, vor allen Dingen fehlt der hohe, kleineren Geistern eben unerreichbare Idealismus der ästhetisch-sittlichen Weltanschauung Plato's und die poetische Einheit. Dagegen finden wir häufig die Manier, aus den echten Schriften Plato's, aber selbst auch aus Aristoteles Themata zu entlehnen, welche in einseitiger Weise, halb oder beinahe ganz unplatonisch abgehandelt werden, indem zwar die dramatische Form festgehalten, aber so gebraucht wird, dass sie nur störend, nicht dem für Plato geltenden schriftstellerischen Zwecke dienstlich wirkt. Die Figuren dieser unechten Dialoge sind theils aus Plato selbst, theils aus Xenophon und selbst aus Aristoteles' Notizen zusammengesucht, jedoch durchweg mit schlechter Mimik ausgestattet; und was den Lehrinhalt betrifft, so ist derselbe gleichfalls aus Plato's

Schriften in bunter, häufig missverständlicher Weise entlehnt und hie und da mit Spuren späterer Philosopheme, besonders Aristotelismen, versetzt. Dem entsprechend entfernt sich denn auch Stil und Sprache dieser Dialoge mehr oder weniger von der platonischen: an die Stelle der platonischen Fülle tritt Gedunsenheit der Phrasen, an die Stelle der platonischen Concision des frisch geschaffenen Ausdruckes die klappernde Schulformel, und wie uns bei Plato die dem tiefsten Ernste dienende heiterste Schalkheit und Grazie fesselt, so treten uns hier Plumpheiten, Widersprüche, Abgeschmacktheiten, Unverständiges und Unverständliches abstossend genug entgegen.

Ehe aber zur Betrachtung dieser, wie im Einzelnen nachgewiesen werden soll, unechten Schriften übergegangen wird, müssen noch diejenigen beiden Werke der Sammlung in Betracht gezogen werden, welche, wenn auch durch Aristoteles nicht gehörig als echt verbürgt, doch durch ihre innere Vorzüglichkeit vor dem übrigen Reste sich abheben: Protagoras und Gorgias; beide ebensosehr ausgezeichnet durch die dramatische Vollendung der Composition als durch die philosophische Behandlung der in ihnen zur Sprache kommenden Gegenstände. Wenngleich die eigenthümlichen Motive dieser Stücke das Herbeiziehen der Ideenlehre behufs metaphysischer oder erkenntnisstheoretischer Begründung des Vorgetragenen nicht zuliessen, so ist darum der specifisch-platonische Charakter derselben doch nicht zu verkennen. Im Protagoras, wo mehr als in irgend einem anderen Werke Plato's das mimische und dramatische Element und die Polemik überwiegt, wird die Behandlung eines bekannten Themas, nämlich das von der Lehrbarkeit, Einheit und Hegemonie der Tugend als des Wissens durch den noch nicht alten und darum der historischen Wahrheit ähnlicher gehaltenen Sokrates an die Frage angeknüpft, ob der Sophist Protagoras die Berechtigung habe, als Tugendlehrer aufzutreten. Je weniger wir auf diese Weise aus dem Lehrgehalt des Dialogs auf dessen Echtheit zu schliessen im Stande sind, desto mehr sind wir auf die Composition und den Stil des Ganzen behufs dieser Entscheidung hingewiesen. Gerade darin lassen sich denn nun dieselben Eigenschaften entdecken, welche Plato's bezeugte Werke auszeichnen.

Wie besonders aus den neuesten Verhandlungen über den Dialog erhellt,[1] kam es dem Autor im Protagoras besonders darauf an, den Gegensatz des Philosophen und des Sophisten — und damit den Gegensatz der sokratischen Philosophie als des echten Wahrheitsstrebens und der Sophistik als des leeren, auf Gedankenverdrehung begründeten Weisheitsdünkels recht scharf zu charakterisiren, und diess ist auch durch die dramatische Behandlung der auftretenden Personen, des Sokrates einerseits und des Protagoras mit den zwei anderen Sophisten andererseits aufs Vollständigste erreicht worden, wobei Figuren zweiten und dritten Ranges zum Abschluss einer lebensvollen Gruppirung beitragen. Die Anmassung und Dünkelhaftigkeit, die Gewinnsucht und die lächerliche Herablassung, wiederum die Denkverwirrung, Gesinnungslosigkeit und Hohlheit des Sophisten, dessen Künste des Declamirens, Ausweichens und Ignorirens an seinem unerbittlichen Gegner zu Schanden werden, werden mit eben der plastischen Feinheit und Sicherheit vorgeführt als die ironische Schalkhaftigkeit, die dialektische Schärfe, vor Allem der von überlegener Denkkraft geleitete unwiderstehliche Wahrheitsdrang und das tiefe, sittlich-religiöse Gefühl des Sokrates, welcher zugleich als hingebender väterlicher Freund, als unermüdlicher Kämpfer gegen den Weisheitsdünkel, und als Herrscher im Reiche des Gedankens erscheint. Die Charakteristik des wohlgesinnten, aber in unklarem Streben befangenen Hippokrates, des Sophistenbeherbergers Kallias, der beiden anderen Sophisten und ihrer Umgebung bis auf den Thürhüter herab wird mit eben der masshaltenden Kunst geleistet als die der Hauptpersonen selbst; und nicht minder als durch diese mimischen Elemente wird durch die dramatische Composition des Ganzen mittels weiser Gruppirung des Stoffes und frischer Lebendigkeit der Darstellung das Interesse des Lesers erregt, gefesselt und auf diejenigen wichtigen Probleme des Denkens hingeleitet, welche den eigentlichen Gegenstand der Verhandlung bilden, oder sich gleich daran anknüpfen. Ohne daher auf eine nähere Zergliederung des Pro-

[1] Schöne, R. Ueber Plato's Protagoras. Leipzig 1862. Und noch wichtiger: Meinardus, wie ist Plato's Protagoras aufzufassen? Oldenburg. 1865.

tagoras hier einzugehen, wird doch schon im Hinblick auf die bereits geführten Verhandlungen und vorhandenen Auslegungen derselbe wegen der allgemein anerkannten Uebereinstimmung seines Stils mit dem Compositionsstil der echten platonischen Werke gleichfalls für echt gehalten werden dürfen, ebenso wie der Gorgias, welcher, wie oben erwähnt, auf indirecte Weise von Aristoteles bezeugt, sich durch Grossartigkeit des Entwurfs und Tiefe des Inhalts gleichfalls als ein Meisterwerk darstellt. Während der Protagoras die Nichtigkeit des sich spreizenden Sophistenthums an dessen unmittelbarer Erscheinung und Selbstenthüllung, und im Gegensatz dazu an Sokrates die rechte Weise des philosophischen Wahrheits- und Sittlichkeits-Strebens nachweist, führt uns der Gorgias in kunstreich vermittelter und durchgeführter Steigerung zugleich auch die letzten Consequenzen der ihren eigentlichen Zielen nach unmoralischen Staatsrhetorik und Sophistik vor und ihr gegenüber wieder die Nothwendigkeit der allein wahren Lebenskunst des Philosophirens in ergreifender und man darf wohl sagen ewig gültiger Weise.[1]

Den nach Aushebung der von Aristoteles als echt bezeugten platonischen Dialoge, so wie des Protagoras und Gorgias übrig bleibenden Rest der Platonica kann man ferner nun behufs der vorliegenden Untersuchung am besten in drei Gruppen sondern: 1) in solche Werke, welche nach übereinstimmendem Urtheil als unecht betrachtet werden müssen und deren Unechtheit denn auch bereits zur Genüge nachgewiesen ist. 2) in diejenigen grösseren Dialoge, die sei es wegen ihrer Form, sei es wegen ihres Inhalts, sei es endlich beider wegen, wenn sie echt wären, auf unsere Auffassung Plato's von bedeutendem Einfluss sein müssten und 3) in solche Stücke die für unsere Ansicht der platonischen Philosophie (wenn auch nicht immer der platoni-

1 Dass im Gorgias eine apologetische Rückbeziehung auf Plato's persönliche Stellung, wegen welcher er Angriffe erfahren zu haben scheint, wohl angenommen werden dürfe, deutet an H. Bonitz, Plat. Studien I. p. 35, dessen Abhandlung, indem sie Gliederung und Inhalt des Dialogs mit grosser Klarheit erörtert, die Kunst Plato's sehr genügend erscheinen lässt. Auf diese, wenn auch die Sache keineswegs erschöpfende Abhandlung glaube ich also meine Leser in Betreff der vorliegenden Frage verweisen zu können.

schen Schriftstellerei), relativ gleichgültig sind, übrigens aber von den meisten Forschern als echt angesehen werden. — Eine besondere Stellung nimmt das Fragment des Kritias ein, über welches die Entscheidung schwer fällt, eben weil es ein so unbedeutendes Stück eines gross angelegten Ganzen ist, dessen Plan wir nicht einmal kennen.[1]

Unter die erste der bezeichneten Gruppen fallen ausser den verlorenen, sicherlich unechten Sachen,[2] den Definitionen und den Diäresen bei Diogenes,[3] so wie den Briefen,[4] die Schriftchen *περὶ δικαίου, περὶ ἀρετῆς*, die Dialoge Demodokus, Sisyphus, Alcyon, Eryxias, Axiochus,[5] ferner die Epinomis, die Anterasten, Hipparchus, Klitopho, Theages, Minos und Alcibiades II,[6] aber auch der grössere Hippias, Alcibiades I[7] und Jo;[8] endlich Menexenus.[9]

Der zweiten Gruppe gehören an Parmenides, Sophista und Politikus, Kratylus, Philebus, Euthydem und Meno; der dritten, der kleinere Hippias, Euthyphro, Lysis, Laches, Charmides, Krito und die Apologie. Die Stücke der letzteren Gruppe hat zwar schon Ast für unecht erklärt, indessen wird eine Revision und Verstärkung der von ihm aufgestellten Gründe für seine an sich allerdings meist richti-

1 Dass dem Verfasser des Politikus das Kritiasfragment bereits vorlag, beweist die Benutzung, welche er von ein Paar Stellen desselben gemacht hat. Vgl. Polit. p. 271. E = Krit. p. 109. B; Polit. p. 272. E = Krit. p. 109. C. Der Stil des Fragments ist dem der Leges sehr verwandt. Was Socher gegen die Echtheit desselben bemerkt (a. a. O. p. 369—76), scheint mir keineswegs durchschlagend.

2 Vgl. Zeller Phil. der Griechen. II. 2. p. 320 Anm. 2. (?. Aufl.)

3 Welche auf Aristoteles zurückgeführt werden! Diog. III. §. 45—74.

4 Vgl. oben pag. 63—64.

5 Diese sieben schon im Alterthum als *νόθοι* bezeichneten Dialoge werden mitunter auch dem Aeschines — sicherlich fälschlich —, beigelegt.

6 Vgl. Zeller a. a. O. p. 321. Anm. 1. 2; sowie Ast's und Hermann's Werke.

7 Die Unechtheit von Alcibiades I. hat neuerdings wieder sehr gut nachgewiesen Kviçala (Zeitschrift für österr. Gymn. 14. Jahrg. 1863 Heft I. p. 1. Wien. 1863.)

8 Vgl. Zeller's Nachweis in der Zeitschrift für Alterthumswiss. 1851 p. 256 flg.

9 Vgl. Zeller's plat. Studien p. 144.

gen Bedenken von Nöthen sein: während es überflüssig scheint, auf die erste der drei Gruppen noch einmal zurückzukommen. Der wichtigste Theil der Untersuchung betrifft aber die zweite Gruppe, über welche die Entscheidung von fundamentaler Bedeutung für die Auffassung der platonischen Philosophie und Schriftstellerei, so wie insbesondere für die chronologische Anordnung der platonischen Werke ist. Zu ihr soll daher gleich übergegangen werden.

Cap. V.

Untersuchung der Echtheit der Dialoge Parmenides, Sophista und Politikus, Kratylus, Philebus, Euthydem und Meno.

Die meisten dieser sieben Dialoge haben sich bereits gefallen lassen müssen, mit mehr oder weniger durchschlagenden Gründen Plato abgesprochen zu werden. So sind Parmenides, Sophista und Politikus zunächst von Socher für unecht erklärt worden,[1] eine Notheuse, deren Richtigkeit in neuester Zeit für ersteren Dialog von Ueberweg, für die beiden anderen von mir nachgewiesen worden; die Unechtheit des Euthydem und des Meno hat Ast — wenn auch nicht alles von ihm Gesagte haltbar ist und wesentliche Momente des Beweises bei ihm fehlen — dennoch mit hinlänglichen Gründen dargethan.[2] Die Athetese des Kratylus ist von mir vor Kurzem in einer besonderen Abhandlung versucht worden, deren wesentlichen Inhalt ich hier an seiner Stelle wiederholen will; die des Philebus aber soll von mir im Folgenden neu begründet werden.

Alle genannten Dialoge zeichnen sich dadurch aus, dass sie ein mehr oder weniger eng begrenztes Thema aus Plato's Schriften (in einem Falle aus Aristoteles) aufgreifen und diess mittels compilatorischer Verarbeitung verschiedenartiger, aus Plato, Xenophon und Aristoteles gewonnener Elemente abhandeln. Es laufen bei dieser Manier, wie sich denken lässt, Missverständnisse, Uebertreibungen, Abschwächungen und Unklarheiten verschiedener Art unter, wie es

1 A. a. O. p. 258—294.

2 A. a. O. p. 408 flg. und p. 394 flg.

den Verfassern der genannten Dialoge denn durchaus an der Plato eigenthümlichen poetischen Gestaltungskraft fehlt, wodurch die Figuren seiner Dramen individuell beseelt und diese zu harmonisch-einheitlichen Kunstwerken ausgeschaffen werden. Man kann ferner ohne die geringste Uebertreibung behaupten, dass in allen genannten Gesprächen kein einziger wahrhaft origineller Gedanke vorkommt, d. h. kein Gedanke, welcher nicht aus Plato's echten Schriften oder aus Aristoteles entlehnt ist oder aus einer leicht zu vollziehenden, durch Aristoteles vermittelten Kritik Plato's entspringt. Letzterer Umstand, welcher die alten und neueren Erklärer ganz besonders getäuscht und ihnen viel vergebliche Mühe gemacht, ja wohl gar sie verführt hat, gegen Plato oder auch gegen Aristoteles (als Interpreten und Kritiker Plato's) unbilligen Tadel zu erheben, muss desswegen besonders hervorgehoben werden, weil er eben die Veranlassung geworden ist, die Auffassung der platonischen Speculation bisher bei Vielen wesentlich zu alteriren. Denn es kommen besonders im Parmenides, Sophista und Philebus Dinge vor, welche sich mit den in den echten Gesprächen ausgesprochenen philosophischen Grundsätzen Plato's schlechterdings nicht in Uebereinstimmung bringen lassen. Schon dadurch wird man in die Alternative gedrängt, sich entweder ein verzerrtes und verwischtes Bild des grossen Philosophen gefallen zu lassen oder die platonische Abkunft der genannten Schriften aufzugeben, worüber die Entscheidung nach den einmal durchgeführten Analysen derselben hoffentlich nicht schwer fallen wird.

Ehe aber zu diesen im Einzelnen geschritten wird, soll das eben Gesagte durch einige vorläufige Bemerkungen erläutert werden.

Was die Themata der Dialoge anbetrifft, so ist der Anlass des Gespräches zwischen Parmenides und Sokrates dem Theaetet (p. 183. E.) entnommen; das Thema des Sophista der Aristotelischen Metaphysik (L. VI. c. 2. p. 1026. B. 14); das des Politikus den platonischen Leges (L. IV. p. 709. E. flg.); das des Kratylus dem Euthydem (p. 277. E.); das des Philebus der Republik (L. VI. p. 505. B. flg.); das des Meno dem Protagoras (p. 319. A. flg. vgl. p. 361. A. flg.). Der Euthydem endlich bildet eine mit Benutzung der aristo-

telischen Schrift περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων gemachte Nachahmung des Protagoras und Gorgias.

Ebenso unselbständig, wie in den Thematen, weisen sich diese Gespräche in der Scenerie und Prosopographie aus. Die echten platonischen Dramen knüpfen immer an eine bestimmte Begebenheit aus dem Leben des Sokrates an; mit Ausnahme des Parmenides, welcher aber die im Theaetet angedeutete Scene wieder ganz unhistorisch benutzt und höchst abenteuerlich durchführt, greifen die in Rede stehenden Dialoge ihre Scenen so zu sagen aus der Luft oder brechen den Anlass zu den in ihnen enthaltenen Verhandlungen vom Zaune. Die Prosopa des Parmenides werden dem Theaetet und der Republik verdankt; wunderlicher Weise tritt dabei auch Aristoteles mit Sokrates, ja mit Parmenides zusammen auf; die Figuren des Sophista und Politikus stammen aus dem Theaetet, durch den dem athenischen Fremdling der Leges nachgebildeten ganz ungehörigen eleatischen Fremdling als Wortführer vermehrt; die Figuren des Kratylus gewährten Aristoteles' Metaphysik (L. I. c. 6. p. 987. A. 22) und Xenophon's Memorabilien (L. II. c. X). Eben daher stammen auch die Figuren Euthydem und Dionysidoros (vgl. L. IV. c. 2. L. III. c. 1.) des Dialogs Euthydem, wobei eine Zusammenwerfung zweier Männer dieses Namens aus Aristoteles de sophist. elench. (c. 20 p. 177. B. 12) und Xenophon stattgefunden zu haben scheint; die Titelfigur des Meno endlich ist aus Xenophon's Anabasis, der Ankläger Anytos der Philosophengeschichte entnommen.

Die Spuren der Benutzung aristotelischer Sätze und Lehren sind im Parmenides, Sophista, Politikus, Philebus und Euthydem sehr deutlich, fehlen aber auch nicht ganz im Kratylus, dessen eigenthümlicher Inhalt sonst weniger die Veranlassung bot, dergleichen herbeizuziehen. In Folge dieser weiteren Entfernung von dem der platonischen Speculation eigenen Standpunkte sind die Verfasser der sechs Gespräche denn auch der platonischen Ideenlehre, welche sie wohl kennen und selbst anerkennen, doch bis zu einem gewissen Grade entfremdet, so dass sie Correcturen derselben vorzunehmen versuchen. Der dem Platonismus analoge sonstige Inhalt der Gespräche aber, auch des Meno, lässt sich aus den

echten Werken Plato's hinreichend nachweisen, so die Benutzung des Dialogs Theaetet im Sophista, Politikus und Kratylus; die der Leges im Politikus; der Republik, des Protagoras und Gorgias im Philebus; des Protagoras und Gorgias im Euthydem und Meno.

Dem originellen Stil Plato's gegenüber erscheint die Sprache dieser Dialoge, jedoch mit allerhand Modificationen, theils als eine schülerhaft dürre, theils als eine gemacht poetische. — Jenes in Folge des untergeordneten Standpunktes der Verfasser, welcher von den gegebenen Schulformeln ausgeht und daran haftet; dieses in Folge des Strebens, die blüthenreiche Rede Plato's nachahmend wiederzugeben. Diese Nachahmung wird bald durch das Uebermaass, bald durch das Unpassende der bildlichen Ausdrücke, bald endlich durch die wörtliche Benutzung platonischer Phrasen und Gedankenreihen, wobei es an Missverständnissen und Missanwendungen nicht fehlt, erkannt. Endlich mangelt diesen Gesprächen sammt und sonders die klare Entwickelung und dichterische Einheit der Composition, daher sie trotz ihrem partiellen, bestimmt formulirten Inhalt verschiedene Auslegungen zulassen und erfahren haben.

Legt man vollends an sie den Maasstab, der nach Plato's eigenen, oben erörterten Grundsätzen an die Erzeugnisse des echten, philosophischen Schriftstellers gelegt werden muss, so kann nicht zweifelhaft sein, dass sie sich von dem Ideal, welches Plato's echte Werke so schön verwirklichen, ausserordentlich weit entfernen. Wer kann z. B. im Parmenides, Sophista oder Kratylus Musterschriften finden wollen, dem Aufbau sittlich edler, philosophischer Sinnesweise durch Vorführung nachahmungswürdiger Charakterbilder bestimmt? Den specifischen Zweck der platonischen Gespräche, der höheren philosophischen Pädagogik zu dienen, oder, wie ich mich oben ausgedrückt habe, Erbauungsbücher im besten Sinne des Wortes behufs der Rettung des hellenischen Volkes zu sein, kann kein besonnener Leser in den Gesprächen dieser Gruppe wiederfinden wollen. Sie sind in Dialog gebrachte Abhandlungen irgend welcher Theoreme als solcher, also Uebungen des Schulwitzes, und insofern interessant, als sie uns einen Einblick in die philosophische Litteratur, wie sie sich durch den Einfluss Plato's vielleicht

schon zu seinen Lebzeiten (Meno?) oder doch bald nach seinem Tode bildete, gewähren. Ist aber Plato's Schriftstellerei einem mächtigen, prächtigen Baume vergleichbar, unter dem man gerne verweilt, so sind diese Dialoge der zweiten Klasse (wie auch der übrigen beiden Gruppen) als niedere Ausschösslinge anzusehen, welche die Triebkraft jenes noch nebenher und nach der Hand hervorspriessen liess; oder ist Plato's echtes Schriftenthum ein herrlicher Dom, dessen edle Verhältnisse uns entzücken und erheben, so sind alle jene unechten Stücke, grosse wie kleine, als entstellende Anbauten vielmehr nur dazu angethan, uns die wahre Schönheit des Meisterwerks zu verstecken, und müssen daher von ihm entfernt werden.

1. Parmenides.

Die bereits von Socher gegen die Echtheit des Parmenides aufgestellten Argumente machten so wenig Glück, [1] dass diese Athetese gleich den übrigen dieses Gelehrten gewissermaassen in Vergessenheit gerieth, bis Ueberweg von anderen Gesichtspunkten her sie aufs Neue geltend machte. [2] Ueberweg weist zunächst auf den merkwürdigen Umstand hin, dass Aristoteles den Dialog Parmenides weder jemals citire noch auch nur Gedanken oder Ausdrucksweise desselben in einer solchen Art erwähne, dass eine Beziehung auf ihn mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen wäre. Nun aber seien die im Parmenides angestellten Untersuchungen und behandelten Probleme von so fundamentaler Bedeutung, dass schon das Schweigen des Aristoteles darüber in diesem Falle Beweiskraft gegen die Echtheit des Dialogs habe. Aber Aristoteles schweige nicht bloss von dem, was der Parmenides enthält, sondern negire mit dürren Worten, dass Plato jemals dergleichen Untersuchungen angestellt habe (Metaphys. I. c. 6. p. 987. B. 13). Je weniger sich nun bei Ari-

1 Noch Zeller drückte sich (a. a. O. p. 322. Anm. 2) darüber so aus: „Was Socher gegen den Parmenides, Sophista und Politikus und Kritias einwendet, bedarf keiner Widerlegung.“ - Eine Widerlegung Socher's ist vielmehr unmöglich und daher auch noch nie geleistet worden.

2 Untersuchungen u. s. w. pag. 176 flg.

stoteles Beziehungen auf den Parmenides finden wollen, um so mehr lassen sich im Parmenides Beziehungen auf den Aristoteles erkennen, indem die in dem Dialog gegen die Ideenlehre erhobenen Bedenken wesentlich mit Aristoteles' Einwürfen übereinkommen, wie besonders das τρίτος ἄνθρωπος genannte aristotelische Argument in dem Gespräche vorkomme. Ueberweg macht darüber mit gutem Rechte die Bemerkung, dass nicht Urheber einer Theorie, sondern erst Antagonisten von grundverschiedener psychischer Organisation auf solche „grundstürzende" Einwürfe, wie der τρίτος ἄνθρωπος ist, zu verfallen pflegen, und dass es sich weder mit dem ethischen Charakter des Aristoteles vertrüge, anzunehmen, er habe dieses Beweisstück gegen die Ideenlehre einem platonischen Werke entlehnt ohne diess anzugeben, noch mit seinem logischen Verstande, dass er durch eine blosse Wiederholung des schon von Plato berührten Einwurfs noch eine Wirkung zu erzielen gehofft hätte. Alles dagegen komme in das richtige Geleis, wenn wir den Dialog Parmenides später sein lassen, als die aristotelischen Aeusserungen und ihn als eine Entgegnung auf diese auffassen, welche aber als von Plato selbst (vielleicht in dessen höchstem Alter) nicht ausgegangen gedacht werden könne, weil er sonst nie den Sokrates schon in jugendlichem Alter in Besitz der Ideenlehre sein lässt, und Aristoteles, falls der Parmenides eine wesentlich gegen ihn selbst gerichtete Schrift Plato's wäre, dann gerade am wenigsten denselben unberücksichtigt gelassen haben würde. So bleibe denn weiter nichts übrig, als den Dialog für unecht und von einem Platoniker zur Entgegnung auf Einwürfe wider die Ideenlehre und darunter wesentlich auch auf aristotelische verfasst zu halten.

Gegen diese Ansicht Ueberweg's erklärte sich zunächst Brandis,[1] indem er besonders auf den Sophista hinwies, welcher in ähnlicher Weise, wie der Parmenides, kritische Betrachtungen an die Ideenlehre knüpfe; sodann aber veröffentlichte Susemihl (um ein Paar weniger wichtige Polemiken zu übergehn[2]) eine zwar von ihrem Urheber nicht vollendete,

1 Fichte's Zeitschrift für Philos. u. s. w. Bd. 40. Jahrg. 1862. p. 130 flg.

2 Ich meine namentlich die Dissertation W. F. Neumann's de

aber von ihm selbst vervollständigte Abhandlung des inzwischen durch frühen Tod dem Kreise dieser Studien entrissenen Deuschle,[1] worin der Versuch gemacht wird, Ueberweg's Argumente des Breiteren zu widerlegen und die für die Deuschlesche Auffassung der Ideenlehre wichtige Echtheit des Parmenides aufrecht zu erhalten. Dieser Versuch besteht — abgesehen von der am Schluss der Abhandlung (p. 699) erfolgenden sehr unglücklichen Polemik gegen die von Ueberweg nach Schleiermacher's und Socher's Vorgange aufgestellten allgemeinen Gesichtspunkte über die in diesen Dingen anzuwendende Methode — vornehmlich darin, dass einerseits für Plato die Möglichkeit, das Gegenargument (die „Aporie" sagt Deuschle) des *τρίτος ἄνθρωπος* gefunden und gebraucht zu haben, behauptet, andererseits der Ideenlehre eine auf einer Hypothese Zeller's fussende Auslegung gegeben wird, die zugestandenermaassen den angefochtenen Dialogen dieser zweiten Gruppe entstammt und deren Culminationspunkt in dem Satze liegt, dass Plato „durch das Wort *μέθεξις* den abstracten Inhärenzbegriff versinnliche",[2] indem nämlich derselbe eine „Immanenz" oder „Inhärenz" der sinnlichen Dinge in den Ideen gelehrt haben soll, wovon freilich in sämmtlichen erhaltenen Schriften Plato's nicht nur nichts zu finden, sondern vielmehr das gerade Gegentheil anzutreffen ist. Diese Deuschle-Susemihlsche Publication hat aber das Verdienst gehabt, eine Gegenschrift Ueberweg's zu veranlassen, worin eine sehr gründliche Erörterung der Streitfrage gegeben und mit einer fast durchweg schlagenden Begründung die Notheusis des Parmenides bekräftigt wird.[3] Ueberweg geht zu letzterem Behufe nach Wahrung seines methodischen Standpunktes (p. 99—101) zu den beiden gegen das Positive seiner Ansicht gerichteten Argumenten Deuschle's über, von denen das erstere von der angeblich hohen Bedeutung des Dialogs hergenommen, das andere auf die Art der Abwehr der Angriffe gegen die Ideenlehre gegründet war. Dem

Platonico quem vocant Parmenide (Berlin, 1863) und das, was Michelis in seinem „Plato mordens" (Münster, 1863) gegen Ueberweg bemerkt.

1 Jahrbücher für klass. Philologie 8. Jahrg. 1862 p. 681—699.

2 A. a. O. p. 694.

3 In denselben Jahrbüchern für klass. Philologie 1863. Bd. 9. p. 97—126.

ersten Einwurf gegenüber bemerkt Ueberweg mit grossem Rechte, dass die hohe philosophische Bedeutung, die man dem Parmenides zuzuschreiben pflege, nicht sowohl durch das, was sich ausdrücklich in ihm dargelegt finde, als vielmehr durch das, was man hineindeutet, dargethan werde. Werde das Hülfsmittel allegorisirender Interpretation nicht in Anwendung gebracht, um den Parmenides mit den echten Dialogen in Einklang zu bringen, so entziehe sich kein verständiger Leser dem natürlichen Eindrucke, den der zweite Theil des Gespräches mache, ein Gewebe von Sophismen zu sein, das freilich aus platonischen Elementen zusammengefügt sei. Die Argumentation selbst laufe in lauter unvermittelte Widersprüche aus ohne die leiseste Andeutung eines bestimmten Ausweges, den der Verfasser kenne und den der aufmerksame Leser so nachzufinden vermöge, dass ihm in dem Dialog selbst wenigstens irgend ein Anzeichen die Bestätigung gebe, im Sinne des Verfassers richtig gerathen zu haben: auch dieses Minimum der berechtigten Anforderungen an ein wahrhaft dialektisches Werk bleibe unerfüllt, und wenn der Scharfsinn und die Erfindungsgabe irgend eines Interpreten einen denkbaren Ausweg ermittle, der Manchem vielleicht als der einzig mögliche erscheine, so könnte doch nur etwa das Vertrauen auf Plato's wissenschaftlichen Ernst, wenn nämlich die platonische Autorschaft im voraus feststände, die Annahme begründen, dass damit der Sinn des Autors getroffen sei. Eine hohe speculative Bedeutung dürfe, wenn überhaupt, dann doch nur auf Grund des Vertrauens zu der Person des Verfassers mit einigem Rechte dem Dialog zuerkannt werden, könne also keinesfalls zum Beweise der Echtheit dienen. Ueberweg selbst findet die Bedingungen, unter denen die Entstehung einer Schrift wie des Parmenides verständlich wird, in der skeptischen Stimmung der arkesilaischen Phase der Akademie gegeben, wo die Nothwendigkeit vorlag, die Skepsis — unter Berücksichtigung der aristotelischen Schriften —, zur Ideenlehre in Beziehung zu setzen, und wo die mündlichen (vielleicht auch schriftlichen) Angriffe, welche damals die verschiedenen Schulen, unter naturgemässer Benutzung der alten Einwürfe und Antworten, gegen einander richteten, dazu ein Motiv abgeben konnten. Dass man den Sokrates auftreten liess, aber, da es sich um

dialektische Vorübungen handeln sollte, den jungen Sokrates, war die durch die Sache selbst gebotene Form, wenn man einmal die Bedenken nicht würdigte, welche Plato hätten abhalten müssen, den Parmenides sich selbst widerlegen zu lassen und zugleich eben diesen Parmenides seinem Sokrates (und sei es auch dem jungen Sokrates) als den gereifteren Denker und als das Ideal eines Philosophen gegenüberzustellen, ja die Dialektik, die der echte Plato im Phaedo (p. 95. E. flg.) als das eigenste Werk des Sokrates bezeichnet, der zuerst die Dinge nicht unmittelbar, sondern begrifflich betrachtet habe, nach der Weise des Aristoteles und der späteren Historiker auf die Eleaten zurückzuführen und den falschen Vorwurf auszusprechen, Sokrates habe früher Ideen aufgestellt und definirt, als Dialektik getrieben. Die Tendenz des Dialogs ferner findet Ueberweg in einer Erörterung der Schwierigkeiten der Ideenlehre, welche nicht ausschloss, dass der Verfasser sich mit skeptischer Beruhigung dennoch zu ihr als der respectabelsten Doctrin hinneigte, während er freilich über einen naiven Dogmatismus, welcher an sie als eine durchaus wahre und befriedigende Lehre glaubte, längst hinaus war. Dass aber zweitens von den Einwürfen gegen die Ideenlehre nur einige der pikantesten auftreten und dass insbesondere nicht, was Deuschle von einem „Apologeten des Platonismus" erwartet, die Aristotelischen Argumente mit einer gewissen Vollständigkeit berücksichtigt werden, erklärt sich aus dem Umstande, dass viel mehr in dem fortgehenden Kampfe der Schulen, als in dem Buchstaben der aristotelischen Schriften ein Motiv der Abfassung liegen mochte, daher die Einwürfe in den Vordergrund treten, welche die anschaulichsten und eindringlichsten sind. Dass diess aber im Parmenides der Fall sei, weist Ueberweg gegen Susemihl nach. [1]

Die im Dialoge liegenden Indicien der Unechtheit stellt Ueberweg unter vier Gesichtspunkten zusammen: „weder die Scenerie, noch die dialektische Form, noch der Gedankengehalt des Ganzen, noch manche einzelne Wendungen des Gedankens und Ausdrucks können für platonisch gelten, dazu kommt endlich das Verhältniss des Dialogs zu dem aristotelischen Reden und Schweigen."

1 A. a. O. p. 107—108.

Was die Scenerie betrifft, so ist es Ueberweg mit Recht anstössig, dass gerade in diesem Dialoge ein Aristoteles auftritt, der mit Sokrates schon früher über die Ideen geredet haben soll. In der That wäre es ein seltsames Spiel des Zufalls, dass Plato längst, ehe er den Aristoteles kannte, einen Aristoteles in demjenigen Dialoge zum Mitunterredner gewählt haben sollte, in welchem unter Andern auch bei Aristoteles sich wiederfindende Einwürfe gegen die Ideenlehre zur Sprache kommen. Die Beziehung auf Aristoteles den Stagiriten wird um so wahrscheinlicher, da dieser in seinen exoterischen Schriften selbst als Mitunterredner aufzutreten pflegt. Aber ausserdem giebt das Ganze der Scenerie zu Bedenken Anlass, die sich theilweise schon Schleiermacher aufgedrängt haben und von ihm gewiss nicht in einer haltbaren Weise beseitigt worden sind.[1] Auf die Wunderlichkeit, dass Plato, sofern er als Verfasser des Dialogs gedacht wird, den Inhalt desselben nicht von Sokrates und nicht von seinem eigenen (angeblichen) Halbbruder Antiphon empfangen haben will, sondern von einem Klazomenier Kephalos, dem der letztere denselben mitgetheilt habe, hat schon Schleiermacher aufmerksam gemacht. Aber die Sache wird nicht gebessert, wenn man mit Schleiermacher unter Glaukon und Adeimantos ein älteres Brüderpaar versteht, das man doch nur als einen Doppelgänger der allbekannten Brüder Plato's fingiren kann, um einer chronologischen — von Ueberweg p. 109 näher erörterten — Schwierigkeit zu entgehen, welche aber in der That auch dann noch keineswegs beseitigt sein würde. Und gerade mit einem Kephalos müssen jene Brüder zusammen sein, der wieder wie ein Doppelgänger des Kephalos in der Republik aussieht, mit welchem auch dort Glaukon und Adeimantos zusammengeführt werden. „Das Ganze bekundet sich als eine ungeschickte Nachbildung eines Theils der Scenerie der Republik durch einen Mann, der mit den chronologischen Verhältnissen der sokratischen und platonischen Zeit nicht mehr sehr vertraut war und der zugleich

1 Ueberweg hätte hier an Socher erinnern dürfen, von dem die Ungehörigkeiten in der Scenerie des Parmenides schon dargelegt worden sind.

die Geschmacklosigkeit besass, für die Treue der Ueberlieferung eines solchen Gesprächs durch ein gedächtnissmässiges Einlernen desselben Seitens des Antiphon eine anscheinende Bürgschaft geben zu wollen.“ [1]

Was zweitens den formalen Unterschied der dialektischen Darstellung im Parmenides von der echt platonischen angeht, so führt Ueberweg mit Recht aus, dass in jenem Dialog von einer „antinomischen Erweiterung“ des methodischen Verfahrens Plato's nicht die Rede sein könne. Denn wenn diese „antinomische Erweiterung“ noch die Bedeutung hätte, von den beiden Gliedern des contradictorischen Gegensatzes, während das eine durch die Widersprüche, auf welche es führe, sich als unhaltbar erweise, das andere auch positiv durch die Harmonie, die unter seinen Consequenzen besteht, zu stützen, so möchte sich diess Verfahren, so vereinzelt es in dem platonischen Schriftencomplex auch dastehe, immerhin dem Plato beimessen und mit den methodischen Vorschriften im Phaedo (p. 100. A. 101. D.) vereinigen lassen; ein antinomisches Verfahren aber, welches darin besteht, einen Satz und den contradictorischen Gegensatz desselben beide ad absurdum zu führen und aus der nämlichen Voraussetzung jedesmal Entgegengesetztes gleichmässig abzuleiten, sei nicht eine „Erweiterung“ sondern ein Widerspiel platonischer Methodik; und dass dieses „dialektische“ Verfahren (p. 135 flg.) zur Uebung dienen solle, wiederum nicht ein platonischer, sondern ein im Anschluss an Aristoteles (Analyt. prot. 1, 2) gebildeter Gedanke; denn Aristoteles habe zuerst der Dialektik, da ihm die syllogistische Deduction aus gesicherten Principien das höhere gewesen, eine untergeordnete Bedeutung zuerkannt. Im Gegensatz zu der specifisch sokratisch-platonischen Kunst sei die Dialektik im Parmenides „eine die Begriffsbestimmung vorbereitende, als subjective Vorübung zu derselben befähigende Kunst der Deduction der Consequenzen einer Hypothesis, die von dem Eleaten Zenon zuerst auf philosophischem Gebiete geübt worden sei, und zwar in jenem antinomischen Sinne, welcher mit dem der im Phaedo von Plato anerkannten und geübten Deduction nicht harmonirt.“ [2]

1 A. a. O. p. 108–110.

2 A. a. O p. 110–112. Was Ueberweg bei dieser Gelegenheit

Der Dialog Parmenides soll — so fährt Ueberweg zu argumentiren fort — wie man seit Zeller's platonischen Studien anzunehmen pflegt, in seinem zweiten Theile die Aporien des ersten indirect lösen, indem er die Annahme der Immanenz der Einzelobjecte in den Ideen als den einzig möglichen Ausweg übrig lasse. Aber weder Zeller selbst, noch die andern Anhänger dieser Hypothese haben dieselbe für den Charakter des Platonismus zur Geltung bringen können, verwickeln sich vielmehr damit in allerhand Schwierigkeiten, unter denen nicht die geringste ist, dass Aristoteles von einer solchen Immanenztheorie bei Plato nicht nur gar nichts berichtet, sondern das gerade Gegentheil derselben, den χωρισμὸς der Ideen, als dessen feststehende Lehre bekundet. Uebrigens ist die Annahme, dass der zweite Theil des Dialogs die Nothwendigkeit, Ideen als existirend anzuerkennen, indirect durch Zurückweisung der Voraussetzung der Existenz einer exclusiven Einheit, wie andererseits einer exclusiven Vielheit, darthun wolle, mit dem Wort-

über das Verhältniss des Parmenides zum Sophista und Politikus bemerkt, kann ich freilich nicht als richtig anerkennen. Er sagt: „Selbst der Politikus, der (p. 285 vgl. Soph. p. 227) das materielle der geführten Untersuchung dem formellen Zweck der Ausbildung der dialektischen Fertigkeit dienstbar macht und (p. 286) auch bei der Dialektik Uebung (μελέτη) an geringeren Dingen verlangt, um darnach erst zu grösseren und schwierigeren fortzugehen, stellt doch noch nicht, wie der Parmenides, die Dialektik überhaupt zu der Wahrheitserkenntniss in das Verhältniss einer blossen Vorübung.“ Ueberweg scheint mir hier nicht den maassgebenden Coincidenzpunkt der drei Dialoge aufgefasst zu haben, den sie alle im Gegensatz zur platonischen Ansicht miteinander theilen: dass nämlich, während Plato die Dialektik als das Mittel betrachtet, zum Anschauen der Idee aufzusteigen, jene drei Dialoge sie um ihrer selbst willen getrieben haben wollen. Es ist gerade im Politikus als Zweck der Unterredung das διαλεκτικώτερον γίγνεσθαι (p. 285. D. p. 287. A.) hingestellt, ebenso wie der Parmenides die Dialektik um der Dialektik willen zu treiben vorschreibt. (p. 135). Gegen diesen formalistischen Gesichtspunkt erscheint, wie im Parmenides, so auch im Sophista und Politikus die Ideenlehre in den Hintergrund gedrängt, und wenn der Verfasser der beiden letzteren Dialoge sich über sie auch nicht so skeptisch äussert, wie der des Parmenides, so hat er doch durch den im Sophista unternommenen Versuch einer Correctur derselben deutlich gezeigt, wie wenig er mit Plato in diesem wichtigsten Lehrpunkt übereinstimmt.

laut desselben auch bei der freiesten Deutung kaum vereinbar. Denn dass die Widersprüche nur aus einer falschen, abstracten Fassung der Begriffe herfliessen, deutet der Verfasser selbst nicht im mindesten an; seine Darstellung macht vielmehr durchaus den Eindruck, als ob er selbst diese Fassung der Begriffe theile und keine andere kenne, ganz so wie es bei dem Eleaten Zenon mit seiner Argumentation gegen die Vielheit der Fall war, die auch nicht bloss hypothetisch aus einer einseitigen Fassung des Begriffs der Vielheit heraus argumentirt, um eine richtigere an die Stelle zu setzen, sondern aus derjenigen, die ihm die einzige war, um die Annahme der Existenz einer Vielheit zu widerlegen und indirect dadurch die ausschliessliche Existenz des einen wahrhaft Seienden darzuthun. Werden uns also schon starke Stücke zugemuthet, wenn wir annehmen sollen, der Dialog wolle die Nothwendigkeit erweisen, das Eine und das Viele im Verein, und demgemäss Ideen und irgend welche Gemeinschaft derselben unter einander und mit Nichtideellem anzuerkennen, so wird vollends die Grenze des Denkbaren überschritten, wenn gar angenommen wird, als die Art dieser Gemeinschaft werde, obschon nur indirect und andeutungsweise, die Immanenz oder Inhärenz der Einzelobjecte in den Ideen bezeichnet. Diess heisst dem Verfasser diejenige Ansicht beimessen, die er nur darum nicht bekämpft hat, weil sie ihm so schlechthin fremdartig war, dass sie ihm gar nicht in den Sinn kommen und keine Bekämpfung provociren konnte.

Diess ergiebt sich zunächst aus dem Dialog selbst. Sokrates bekennt sich darin gleich anfangs auf die Frage des Parmenides zu der Annahme der transcendenten Existenz der Ideen neben den Einzelobjecten, und zwar mit eben dem Terminus (*χωρὶς*, *χωρίζειν*), der in den platonischen Dialogen selten, bei Aristoteles aber in seinen Berichten über die platonische Ideenlehre der gewöhnliche ist. Dann richtet sich die Untersuchung auf die Natur der *μέθεξις*, auf eben jenes Problem, wovon Aristoteles in Bezug auf Plato und die Pythagoreer sagt, sie hätten es zu lösen nicht versucht (Metaphys. I, 6). Zuerst wird die im Philebus nur eben berührte Schwierigkeit erörtert, ob denn die Idee ganz oder theilweise in die vielen mit ihr gleichnamigen Einzel-

objecte eingehen und so gleichsam aus sich selbst heraustreten könne; dann wird der (p. 132. A.) τρίτος ἄνθρωπος vorgebracht und zwar nicht speciell gegen die Voraussetzung der Immanenz der Ideen in den Einzelobjecten, sondern gegen die objective Existenz der Ideen überhaupt gerichtet, wesshalb Sokrates zunächst (p. 132. B.) der Aporie durch die Annahme einer blossen Subjectivität der Idee als eines nur in der Seele befindlichen νόημα zu entgehen sucht; diese Annahme aber wird zurückgewiesen, und der Nachweis geführt, dass die Idee vielmehr das Object des νόημα, also das νοούμενον oder νοητὸν sein müsse. Nun erklärt Sokrates am meisten der Ansicht sich zuzuneigen, dass die Ideen an und für sich in objectiver Realität existiren und für alles Andere die Urbilder seien, und dass die μέθεξις nichts anderes als Nachbildung sei (εἰκασθῆναι). Hiergegen wird nun in neuer Wendung wiederum der τρίτος ἄνθρωπος gerichtet, um darzuthun, die μέθεξις könne nicht in der ὁμοιότης liegen, und dann wird Sokrates gefragt (p. 133. D.), ob er nun erkenne, wie gross die Schwierigkeit sei, wenn Jemand — nicht etwa: das Verhältniss der Transcendenz annehme, sondern — Ideen als selbständig existirende Wesen anerkenne. Darnach wird (p. 133. B. flg.) angedeutet, es gebe noch manche und schlimmere Aporien bei dieser Annahme, und als die grösste wird bezeichnet, dass die Substantialität der Ideen das Zugeständniss ihrer von den Einzelobjecten gesonderten Existenz nothwendig mache, hierdurch aber jede Beziehung sowohl praktischer wie theoretischer Art zwischen ihnen und den Einzelobjecten aufgehoben werde. Als Resultat ergiebt sich (p. 135. A.), die Existenz der Ideen oder doch mindestens ihre Erkennbarkeit sei gar zweifelhaft, wiewohl man andererseits auch bei der Nichtannahme von Ideen sich keineswegs beruhigen könne und hierdurch die Dialektik ganz und gar aufheben würde. Der Grund der Verlegenheit wird darin gesucht, dass Sokrates die Ideen dogmatistisch bereits angenommen habe, ehe er sich genugsam in der Dialektik geübt hätte, und als die Weise der Uebung, die ihm Noth thue, wird dann (p. 135. D. flg.) jenes antinomisch-hypothetische Verfahren empfohlen, das schon oben erörtert wurde. Als eine Probe stellt dann Parmenides (von p.

137. C. bis zum Schluss) die vier bekannten Antinomien auf, deren sophistische Erörterung ein durchaus negatives Resultat liefert. Am Schlusse des Dialogs wird nämlich als solches ausgesprochen: „dass, wie es scheint, das Eins sei nun oder es sei nicht, es selbst und das Andere insgesammt, für sich sowohl als in Beziehung auf einander, Alles auf diese Weise ist und nicht ist und scheint sowohl als nicht scheint."

Liegt im ersten Theile des Dialogs sicherlich nicht die leiseste Andeutung auf eine Immanenz der Dinge in den Ideen, so führt der zweite Theil ebenso wenig darauf. Man verfährt willkürlich, wenn man in die durchaus negativen und skeptischen Argumentationen die Position hineinträgt, die Einheit sei als mit der Vielheit behaftet und demgemäss die Idee als das Receptaculum der ihr gleichnamigen Einzelobjecte zu denken. Ganz unmöglich hat der Verfasser diese Annahme dadurch gemacht, dass er in demselben Zusammenhange, in welchem er die Einheit als mit der Vielheit behaftet aufzeigt, auch ihre Räumlichkeit und Zeitlichkeit erweist, was doch sicher nicht im Ernst von der Idee kann gelten sollen. Dass aber der Leser das Gewebe der Antinomien so auflöse, das Princip der Vielheit in der Einheit zwar als erwiesen anzuerkennen, die Hineintragung der Räumlichkeit und Zeitlichkeit aber als auf Fehlschlüssen beruhend abzuweisen, das ist eine Anforderung, die denselben nicht zum Schüler, sondern zum Meister und Richter des Verfassers macht, die nicht auf Deutung, sondern auf philosophische Kritik hinausläuft. Man bürdet Platon eine Thorheit auf, indem man ihn von der „abstracten Fassung der Begriffe" ausgehen lässt, um dieselbe zu widerlegen, zugleich aber ihn in die Deduction den zweiten Fehler der sinnlichen Fassung des Seins hineintragen lässt, als ob diese mit widerlegt werden sollte. [1]

Dass die Theorie von der Immanenz der Dinge in den Ideen dem Verfasser des Parmenides wie dem Plato selbst ganz fremd sein musste, macht Ueberweg noch einleuchtender, indem er den Dialog im Zusammenhang mit der Entwickelungsgeschichte des Platonismus betrachtet, woraus

1 Eb. p. 112—117.

einmal hervorgeht, dass Plato die Immanenz sowohl der Idee in den Dingen als der Dinge in der Idee ausdrücklich von seiner Theorie ausgeschlossen hat (man vergl. bes. Tim. p. 52. A.), andererseits der Parmenides eine Selbstauflösung der Ideenlehre in Skepticismus darstellt, welcher an die Annahme der Ersteren als der gleichsam orthodoxen These anknüpft, um deren Schwierigkeiten darzulegen, aber nicht um irgendwelche Immanenztheorie zu empfehlen, da die Immanenz als ebenso unmöglich erscheint, sondern um bei dem Zweifel und bei der Ausbildung einer formalen dialektischen Virtuosität wenigstens so lange stehn zu bleiben, bis die unbestimmte Hoffnung auf eine glückliche Lösung aller Zweifel sich erfülle.[1]

Ausser diesen principiellen Dingen weisen noch gar manche unplatonische Wendungen des Gedankens und Ausdrucks auf die Unechtheit des Dialogs hin, so die schon erwähnte Unterordnung des jungen Sokrates unter Parmenides, die kundgegebene Scheu vor dem Vorurtheil der Menge gegen die Dialektik (p. 136). Auf eine spätere Zeit und Entwicklungsperiode, die an die schulmässige Verhandlung mancher von Plato noch nicht aufgeworfener und zum Theil erst durch Aristoteles ins Licht gestellter Probleme gewöhnt war, deutet Manches im Parmenides, so namentlich die Sonderung der Ideen des Relativen von den übrigen (p. 133), welche auffallend gegen die naive Gleichsetzung derselben mit allen anderen bei dem echten Plato absticht, so auch schon die Unterscheidung dreier Klassen von Ideen überhaupt (p. 130). Der Terminus *γένος* für Idee als Synonymon von *εἶδος* (p. 129) findet sich zwar bereits im Sophista, aber schwerlich beim echten Plato. Vom platonischen Sprachgebrauch abweichend ist *νόημα* (p. 132); auch würde Platon den Ausdruck *ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν ἥ ἐστιν* von den ideellen Arten des Wissens schwerlich gebraucht haben, da ihm die Idee der Wissenschaft, wie jede Idee streng einheitlich ist und sich nicht in eine Mehrheit zerspaltet. „Wie Manches im Parmenides ausserdem den Verdacht einer Nachahmung platonischer Stellen erwecke, hat Neumann a. a. O. p. 55—57 aufgezeigt, obschon der-

1 Eb. p. 117—123.

selbe in diesen Berührungen allein einen Beweis der Unechtheit mit Recht nicht findet". [1]

Was schliesslich die aristotelischen Aeusserungen betrifft, so läuft die Deuschle - Susemihlsche Polemik darauf hinaus, dem grössten und scharfsinnigsten Schüler Plato's Missverständniss der Ideenlehre aufzubürden, um ihre eigene — irrthümliche — Auffassung derselben durchführen zu können; aber auch auf Platon selbst und seine Lehrkunst lässt sie ein schlechtes Licht zurückfallen, sofern er nicht vermocht haben soll, einen Aristoteles zu besserem Verständniss zu führen, und sofern er insbesondere die Fundamentaldoctrin der Immanenz, die nach jenen Interpreten den Schlüssel zu dem Verständniss seiner Lehre enthalten soll, im Parmenides so seltsam verhüllt und versteckt hätte, dass selbst Aristoteles nicht einmal zu einer Ahnung von dem Vorhandensein eines Lösungsversuches der Aporien, geschweige denn zu einer richtigen Auffassung der Lösung selbst gelangt wäre. Mag der *τρίτος ἄνθρωπος* als sophistische Scherzrede (wie Deuschle nach Arist. de soph. elench. 22 vermuthet hat), schon vor Aristoteles existirt haben; gewiss hat dieser erst die wissenschaftliche Betrachtung hinzugethan, die in dem Nachweis liegt, in welchem Sinne jene Rede ein leeres Sophisma sei und in welchem Sinne ein gültiges Argument; dieser Nachweis beruht wesentlich auf der specifisch-aristotelischen Unterscheidung zwischen transcendenter Existenz der Idee und Immanenz des Wesens in den Erscheinungen. „Ein Argument wie der *τρίτος ἄνθρωπος*, welches fast schon eine scholastische Fixirung jener platonischen Lehre von der Transcendenz der Ideen voraussetzt, kann daher in Plato's Geiste schwerlich entsprungen sein und muss ihm beinahe so fern gelegen haben, wie den poetischen Schöpfern der Mythologie eine nüchterne, auf einer prätendirten Gleichartigkeit religiöser Wahrheit mit äusserer Wirklichkeit beruhende negative Kritik." Diesen, wie man sich überzeugen muss, sehr durchschlagenden Argumenten Ueberwegs gegen die Echtheit des Parmenides sollen hier nur noch ein Paar Bemerkungen über Punkte hinzugefügt werden, welche Jener nur flüchtig berührt hat,

1 Eb. p. 118—124.

auf die aber, um die Beurtheilung des Dialogs zu vervollständigen, noch besonders zurückzukommen nicht unangemessen sein dürfte. Sie betreffen vornehmlich die Frage, ob wir Plato's schriftstellerische Kunst im Parmenides wiederzufinden oder auch nur einen, seinen uns aus den echten Gesprächen wohlbekannten schriftstellerischen Zwecken analogen Plan darin zu entdecken vermögen.

Wenn in Plato's Gesprächen — nur die Leges und der Timaeus machen aus besonderen, anderswo zu erörternden Gründen davon eine Ausnahme, welche im vorliegenden Falle nicht Statt haben kann — Sokrates als Ideal des Philosophen unbestritten den Mittelpunkt bildet, so muss es auffallen, dass er im Parmenides eine verhältnissmässig untergeordnete, man möchte sagen abhängige Rolle spielt. Nicht als Lehrer der echten Weisheit, sondern als Jünger des eleatischen Dialektikers tritt er uns entgegen. Auf keinen Fall ist diess Bild des parmenideischen Sokrates ein historisches, aber hat es dafür eine in Plato's Geiste poetische Wahrheit? Der platonische Sokrates ist ausser dem, was er historisch war, noch Verfechter der Ideenlehre: im Parmenides geht er von dieser nur aus, um sie sich von dem Vertreter der Titelrolle, vor dessen höherer Autorität er sich in schülerhafter Haltungslosigkeit bewegt, entwinden zu lassen. In den platonischen Gesprächen ist Sokrates der prüfende, die dogmatischen Behauptungen Anderer beseitigende oder doch modificirende Analytiker; hier geschieht ihm, was er sonst an Andern übt. Der platonische Sokrates dringt mittels der epagogischen Begriffsbestimmung zur Ideenlehre als dem letzten Ankergrunde des Denkens vor: der parmenideische, obgleich noch als jugendlich unreifer Speculant geschildert, ist schon im Besitz dieses letzten Resultates, aber um von ihm aus in die sophistische Begriffsauflösung Zenon's zurückzusinken, bei der es nur auf die Gewandtheit des Vorstellungsspieles ankommt, sich aber nicht um die Förderung der sittlichen Lebensaufgabe handelt, welches der philosophische Zweck des wahren — historischen wie platonischen — Sokrates ist. Somit erscheint das von Plato gelieferte Bild des Sokrates, dieses auf Grund der historischen Wirklichkeit idealisirte Charakterbild, im Parmenides wahrlich zu einer Carricatur verzerrt, welche

das Gegentheil nicht nur dieser geschichtlichen Wahrheit, sondern ebenso sehr auch jener platonischen Idealisirung zeigt. Und nicht Besseres ist mit dem Eleaten Parmenides geschehen. In einem seiner spätesten Dialoge erwähnt Plato dieses philosophischen Dichters mit rühmender Anerkennung: [1] es ist diess gerade die Stelle, welche zur Herstellung der Scenerie des Parmenidesdialogs die Anknüpfung bot. Und zwar bezieht sich Plato's Lob auf den von Parmenides hervorgehobenen, im Gegensatze zur δόξα bestimmten Begriff des Wissens, woran mit Preise zu erinnern für ihn um so natürlicher und sachgemässer war, als er diesen hochwichtigen Lehrpunkt mit jenem theilte und zur erkenntnisstheoretischen Ueberwindung des Herakliteismus, aus der seine Ideenlehre entsprang, mitbenutzt hat. Im Parmenidesdialog nun finden wir nichts diesem Standpunkte, den Plato einnahm, Aehnliches. Da kämpft der alte Eleat nicht etwa, wie er in seinem Gedichte that, gegen die ionische Wandlungstheorie zu Gunsten der ἐπιστήμη und des ewig gleichen, einen Seins; da vertritt er überhaupt keinen positiven Lehrsatz der Metaphysik, sondern tritt vielmehr gegen alles Positive auf. Und zwar sind die Gründe, mit denen er Sokrates auf die Unzukömmlichkeit der Ideenlehre aufmerksam macht, nicht etwa aus seiner Alleinstheorie abgeleitet, sondern vorwiegend dem Arsenale des Aristoteles entnommen; sie werden jedoch wiederum mit so wenig Ueberzeugung ihrer strengen Gültigkeit von ihm vorgebracht, dass er, als Sokrates nun aus Anlass derselben die Ideenlehre aufgeben zu wollen erklärt, ihn davon zurückhält, weil diess am Ende der Dialektik selber Schaden bringen könnte, und ertheilt nun — der Metaphysiker Parmenides dem Ethiker Sokrates! — den Rath, sich in derjenigen Weise des dialektischen Verfahrens zu üben, welche er so eben aus dem Buche des Zenon kennen gelernt habe. In allen diesen Dingen wird man keinen Zug des Mannes wiedererkennen, dem Plato eine „edle Tiefe“ zuspricht und den er von seinen zu Sophistereien hinabgekommenen Nachfolgern im Theaetet ganz ausdrücklich unterscheidet. Erwägt man ferner den letzterwähnten Punkt, so wird auch die dem Zenon im Dialog zuertheilte Rolle gleichfalls die Echtheit bedenklich erschüttern. Denn

1 Theaet. 183. E.

wenn Plato schon im Phaedrus [1] diesen „eleatischen Palamedes“ mit den Sophisten in vollständigen Parallelismus bringt und ihn zum warnenden Beispiele, wie nicht philosophirt werden dürfe, aufstellt, so konnte er ihn in einem anderen Dialoge wahrlich nicht zum Musterschriftsteller und Musterdialektiker machen wollen, wie doch im Parmenides geschieht. Diess hat der Verfasser des Parmenides so wenig bedacht, dass er sogar die Einführung Zenon's naiver Weise an die eben erwähnte Phaedrusstelle deutlich anknüpft, wie daraus hervorgeht, dass er das dort in erster Stelle erwähnte Resultat der zenonischen Dialektik („dasselbe sei gleich und ungleich“) in seinem Gespräche gleichfalls und zwar wiederholt (p. 127. E. und 135. E.) zur Einführung desselben gebraucht.

Aber auch die gesammte Form des Dialogs weicht von der Composition der echten platonischen Gespräche ausserordentlich ab. Er besteht nämlich aus zwei durchaus ungleichartigen, deutlich von einander zu unterscheidenden Theilen, von denen der erstere eine Polemik gegen die platonische Ideenlehre enthält, der andere eine Nachahmung der zenonischen Argumentation, die in Zenons Buche zu Gunsten des *ἕν* gegen die *πολλά* gerichtet, hier nach Anleitung des in der Phaedrusstelle gegebenen Winkes sich gegen das *ἕν* selbst richtet, [2] — welche beide Theile zwar durch die oben erwähnte nichtssagende Reflexion aneinandergeschlossen sind, übrigens aber kein innerliches Band haben. Der Leser erhält daher von dem Dialog nicht den Eindruck eines harmonischen, gleichsam organischen Ganzen, welches Plato im Phaedrus als die Bedingung einer gelungenen litterarischen Leistung fordert; [3] und es war daher natürlich, dass diejenigen, welche wie Ast von Plato's schriftstellerischer

1 p. 261. D.

2 Mögen sich doch diejenigen, welche „die eminente Tiefe“ — oder wie man sonst sich auszudrücken belieben mag — des Parmenidesdialogs anstaunen, diess gesagt sein lassen, dass die bewunderte Dialektik des zweiten Theils eben nichts Originelles, sondern eine Nachahmung des zenonischen Buches ist, das dem Verfasser zu Gebote stand.

3 p. 264. C.: *δεῖν πάντα λόγον ὥςπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ, ὥςτε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα πρέποντ' ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.*

Kunst durchdrungen, ihn als Urheber des Dialogs betrachteten, letzteren für einen unfertigen Entwurf hielten. Aber eine unbefangene Erwägung der Sache schneidet auch diese Auskunft, sich bei Plato's Autorschaft zu beruhigen, ab. Denn was der Dialog ausser der Kritik der Ideenlehre zu geben beabsichtigt, ein Probestück der im Sinne des Verfassers höheren zenonischen Dialektik, wird ja in der That geleistet und bis zu dem ausdrücklich am Schluss hervorgehobenen Resultate durchgeführt. Dem Verfasser, den Ueberweg eben desswegen in der mittleren Akademie sucht, kommt es dabei gar nicht in den Sinn, eine Apologie der Ideenlehre, auf welche er von seinem vermeintlich höheren Standpunkt aus mit ziemlicher Geringschätzung blickt, geben zu wollen: er erkennt die Ideen nicht von Rechts wegen an, sondern duldet sie, nachdem er ihre schwachen Seiten in seiner Weise dargethan, eben nur, damit man nicht etwa auch an dem dialektischen Processverfahren, auf welches sein Hauptaugenmerk gerichtet ist, irre werde: er hat also, indem er letztere, rein formelle Thätigkeit mit ihren negativen Resultaten an die Spitze stellt, seine Sache recht eigentlich auf Nichts gestellt, was er am Schluss denn nicht ohne eine gewisse Befriedigung hervorhebt, und was ihn als ebenso skeptisch, vielleicht nihilistisch erscheinen lässt, als Plato positiv und gläubig gesinnt gewesen war. Der Dialog ist vom Standpunkt des Verfassers aus daher sicherlich als ein abgeschlossenes Werk zu betrachten, zu einem kritisch-dialektischen Meisterstück bestimmt. Fehlt diesem nun aber nicht nur der metaphysische Hintergrund der als das höchste Wissen anerkannten Ideenlehre, welche ihrem eigentlichen Sinne schnurstracks zuwider hier zu einem gewissermassen schwankenden Dasein herabgedrückt wird, nicht nur das treibende Princip des sittlich-religiösen Zwecks der Philosophie, sondern auch die Einheit und der dramatische Werth der Composition sowie die unmittelbare Klarheit über die Tendenz und Tragweite des Vorgebrachten, so werden auch alle Bemühungen, durch klügelnde Ueberlegung und ergänzende Reflexion den Dialog als ein platonisches Werk darzustellen, unfehlbar scheitern, auch abgesehen von dem hinlänglich charakteristischen Umstande der handgreiflichen Benutzung des Aristoteles und

des Gebrauchs einer durch diesen vermittelten, schulmässig dürren Terminologie, woraus für sich schon der spätere Ursprung des Parmenides genugsam erhellt.

2. und 3. Sophista und Politikus.

Von diesen beiden Dialogen ist bereits oben der Beziehungen wegen die Rede gewesen, welche zwischen ihrem Inhalt und gewissen Aeusserungen des Aristoteles Statt finden. Das Resultat der angestellten Untersuchung war, dass Aristoteles die beiden Gespräche zwar möglicherweise gekannt, dass er sie aber weder als platonische bezeichnet hat, noch auch, wenn er sie überhaupt kannte, als platonische betrachtet zu haben scheint.

Die Athetese der beiden Dialoge aber, die nach Socher's Vorgange [1] von mir auf Grund einer Reihe von Argumenten in zwei besonderen Abhandlungen versucht worden ist, muss ich an dieser Stelle noch einmal begründen, theils weil gegen meine Beweisführung Einspruch erhoben worden ist, theils weil die im vorigen Abschnitt geltend gemachten Gesichtspunkte über das Wesen der Schriftstellerei Plato's zur Ergänzung des früher Aufgestellten dienen.

Es bezieht sich der gegen meine Ansicht gerichtete Angriff zwar nur auf einen Theil meiner ersten, dem Sophista gewidmeten Abhandlung, und weder hat der Urheber derselben bisher Gelegenheit genommen, die verheissene Fortsetzung seiner Polemik zu veröffentlichen, noch ist sein Wunsch in Erfüllung gegangen, dass von anderer Seite her die von mir angeregte Frage ihre „Erledigung“ finden möge, [2] da indessen einige der von ihm gegen mich gebrauchten

1 Vgl. oben pag. 27.

2 Nun ist freilich, nachdem der Druck dieses Werkes schon begonnen hatte, eine Abhandlung E. Alberti's im rheinischen Museum 1866. Heft 2. p. 180 flg. erschienen, auf welche ich nur beiläufig Rücksicht nehmen kann, zumal Alberti eine Menge Dinge vorbringt, die ich theils schon erörtert habe, theils einer besonderen Widerlegung hier zu unterziehen nicht nöthig zu haben glaube. Dazu kommt, dass Alberti's Ausdrucksweise eine so unverständliche ist, dass ich in deren Sinn nur stellenweise einzudringen vermag.

Einwürfe vielleicht Eindruck zu machen und das Urtheil zu verwirren im Stande sind und sich bei Gelegenheit einer Erwiderung darauf einige der gewichtigsten Argumente gegen die Echtheit des Sophista (und damit des Politikus) in ein, wie ich hoffe, noch helleres Licht setzen lassen, als in jener meiner ersten Abhandlung geschehen ist, so werde ich mit Berücksichtigung der Argumentationen meines Gegners noch einmal die Beweise, aus denen meiner Ueberzeugung nach zunächst die Unechtheit des Sophista erschlossen werden muss, darlegen, um dann zur Inbetrachtnahme des Politikus überzugehen.

Der zunächst in Rede stehende Dialog Sophista knüpft an Plato's Theaetet unmittelbar an. Denn wenn dieses Gespräch mit den Worten des Sokrates schliesst: „Morgen, o Theodoros, wollen wir uns wieder hier treffen", so beginnt der Sophista damit, dass wiederum Theodor in Begleitung des Theaetet und des jüngeren Sokrates,[1] „gemäss der gestrigen Uebereinkunft" mit Sokrates zusammentrifft und diesem einen eleatischen Fremdling zuführt, welcher, ein Genosse des „Parmenides und Zenon", als ein „sehr philosophischer" Mann vorgestellt wird. Sokrates begrüsst den Fremden als einen Gott, der wohl gekommen sein möge, sie „die in Reden Untüchtigen" kennen zu lernen und zu prüfen, wogegen Theodor bemerkt, dass der Fremde solches nicht vorhabe, da er sich mit Eristik nicht befasse und auch kein Gott, sondern nur, wie die Philosophen, göttlich sei. Nun drückt Sokrates mit der Bemerkung, dass die Philosophen, in der That den Göttern vergleichbar, in allerlei Gestalten erscheinen und bald als Staatskünstler, bald als Sophisten angesehen werden, dem Fremdling seinen Wunsch aus, zu erfahren, was in seiner Heimat unter einem Sophisten, Staatsmann und Philosophen verstanden werde, und fragt zunächst, ob man diese Begriffe als einen, als zwei oder als drei zu betrachten pflege — worauf der Eleat erwidert, dass Letzteres der Fall sei, die nähere Bestimmung dieser Begriffe aber für eine weder kurze noch leichte Arbeit erklärt. Theodor bemerkt nun, dass sie zufällig beim

1 Ein weiteres Gefolge stummer Personen könnte man p. 217. D. angedeutet finden; doch ist's nicht gerade nöthig, aus dem Wortlaut noch auf andere Begleiter des Theodor zu schliessen.

Kommen in ähnlicher Unterhaltung begriffen gewesen seien, und der Fremde sich bereits ähnlich habe vernehmen lassen, da er jene Sache „hinlänglich gehört und noch im Gedächtniss habe.“ Um so mehr bittet daher Sokrates, seinen Wunsch zu erfüllen, und fragt den Fremden, ob er in einer langen Rede seine Darlegung geben wolle, oder wie einstmals Parmenides fragweise verfahrend. Der Fremdling erwidert, dass bei einem unverdrossenen und lenksamen Mitunterredner Letzteres vorzuziehen sei und nimmt auf des Sokrates' Vorschlag den jungen Theaetet zu jenem Zwecke an, da er sich schämen müsste, gleich beim ersten Zusammentreffen mit ihnen eine langgedehnte Rede, wie doch der vorliegende Gegenstand sie erfordern würde, zu halten, andererseits ihren Bitten nicht zu willfahren unfreundlich und roh sein würde. Theaetet aber empfängt auf seinen Vorschlag, dass nun begonnen werden möge, von dem Fremdling zunächst die Bemerkung, dass wenn die Unterhaltung ihm beschwerlich werden sollte, er diess nur seinen Freunden, nicht ihm, dem Eleaten beimessen dürfe, und als er seine Hoffnung, aushalten zu können, ausgedrückt, für den Nothfall aber seinen Genossen, den jungen Sokrates, als Helfer in Aussicht gestellt hat, geht der Fremde zunächst zur Begriffsbestimmung des Sophisten über, was der Schwierigkeit wegen am besten so geschehen solle, dass man an irgend einem leichteren Begriff die Methode vorher einübe (*προμελετᾶν*). Als ein solches Beispiel wird von dem Eleaten der Angelfischer gewählt und mittels eines dichotomischen Verfahrens vom Begriff des Künstlers aus, unter welchen der des Angelfischers fallen soll, derselbe durch eine immer mehr in's Specielle gehende Begriffsspaltung (freilich nicht ohne logische Fehler) näher bestimmt.

Dieser Eingang des Gesprächs ist für den unplatonischen Charakter desselben zunächst schon bezeichnend genug. Um die künstliche und doch wieder so plumpe Anknüpfung an den Schluss des Theaetet zu übergehn, so erregt gleich die Art, wie Sokrates sich darin ausdrückt und verhält, die grössten Bedenken. Der Fremdling wird als „Philosoph“ ihm vorgestellt, ja als ein grosser Philosoph, was nicht scherzhaft gemeint sein kann, da der Eleat ja in beiden Gesprächen das Wort führt, die platonische Defini-

tion des Philosophen und Sophisten erläutert, die älteren und die jüngeren Weisen in Rücksicht auf deren metaphysische Principien kritisirt und also durchaus diejenige Rolle vertritt, welche in Plato's echten Gesprächen Sokrates ausfüllt. Dieser nun lässt sich des Fremden Preis durch Theodoros nicht nur gefallen, sondern stimmt sogar, und zwar in abgeschmackt übertreibender Weise, darin ein. Er, dessen Weise es in den echten Dialogen niemals ist, sich nach Belehrung durch Andere umzusehen, es sei denn ironisch gemeint, wie z. B. im ersten Buche der Republik, was ja auch dem sokratischen Princip, aus der Selbsterkenntniss zu schöpfen, zuwider wäre, er, der am Tage zuvor im Kreise eben dieser Leute seine philosophische Kunst mit dem Amt der Hebamme verglichen und am jungen Theaetet so vortrefflich ausgeübt hatte, er begrüsst den Eleaten als einen zu ihrer „Aufsicht und Prüfung“ herbeigekommenen Gott, und als Theodoros diess Compliment, welches wie Ironie klingt, aber nichts weniger als diese ist, als zu stark aufgetragen zurückweist und nur die Göttlichkeit des Fremden im Allgemeinen festgehalten haben will, lässt er sich nicht abhalten, es noch einmal zu wiederholen, und bittet sich nun dessen Erklärung über Identität oder Nichtidentität jener drei Begriffe aus. Kann dem wahren, kann dem platonischen Sokrates, der einzig und allein der Wahrheit nachjagt, daran liegen, die Ansichten der Eleaten über jenen Punkt zu erfahren und wie kann er etwas für ihn Neues dadurch zu erfahren glauben? Und als der Fremde die Getrenntheit der drei Begriffe ausgesprochen hat, fragt dieser Sokrates des Sophistadialogs nicht etwa nach den Gründen solcher Unterscheidung, welche ihm doch, was das Verhältniss von Philosoph und Staatsmann betrifft, sicherlich nicht zusagen durfte, sondern geht zu der neuen, sehr unsokratischen Frage fort, nach welcher Methode der Eleat die verlangte Exposition vornehmen, ob er in langer Rede, für sich allein, perorirend sie ausführen oder durch Frag' und Antwort darstellen wolle, wie diese Weise von Parmenides früher einmal angewendet worden sei. Es bedarf keiner Auseinandersetzung, wie wenig sokratisch diese Frage, wenn ernst gemeint, was sie unzweifelhaft sein soll, herauskommt, aber es widerspricht auch weiterhin Plato's im Phae-

drus ausdrücklich gemachten Erklärungen, wenn der Eleat nun antwortet, nicht etwa, dass sich der Dialog als die einzig philosophische Form der Begriffsentwickelung von selbst verstehe, sondern die dialogische Form für den Fall vorzuziehen sei, wenn man ihm ohne Schwierigkeit und Widerspenstigkeit antworte (*ἀλύπως καὶ εὐηνίως*); sonst also nicht. Sokrates seinerseits lässt diess nicht nur passiren, sondern verspricht sogar, dass ihm Alle „sanftmüthig" zuhören würden und empfiehlt ihm den Theaetet als Unterredner. Das klingt ganz wie Ironie, ist aber von derselben, wie der Verlauf des Gesprächs lehrt, ausserordentlich weit entfernt. In der That erweisen sich Sokrates und die anderen dem Gespräch Beiwohnenden als stumme Zuhörer und Theaetet als ein sanftmüthiger Unterredner, indem er das ganze lange Gespräch hindurch niemals das Verständniss fördernde Fragen und Bemerkungen macht, wie er diess doch in dem nach ihm genannten schönen platonischen Dialoge zu thun pflegt, sondern allermeist in einer entsetzlich trockenen Weise sich mit einem *ναί, πάνυ, καλῶς, πῶς* u. s. w. begnügt. Aber einer unbefangenen Prüfung wird es nicht entgehen, wie schon hier bemerkt werden mag, dass zwischen dem Theaetet des Theaetetdialogs und des Sophista ein gewaltiger Unterschied obwaltet: der Jüngling ist in einer Nacht ein ganz anderer geworden und gleichsam ausgetauscht; dort frisch und lebendig, durch mathematische Studien zum Philosophiren vorbereitet, durch des Sokrates fördernde Fragen oft zu sinnigen und mitunter treffenden, hie und da geistvollen Antworten veranlasst, hier im Sophista nicht nur ohne jene Sinnigkeit und speculative Denkkraft, sondern wenn er sich überhaupt einmal auslässt, recht haltungslos und zuweilen selbst albern, wie z. B. da, wo er in altkluger Reflexion über seine jugendliche Urtheilslosigkeit sich ergehend den Monotheismus auf Autorität des Eleaten annehmen zu wollen erklärt.[1] Aber, um zum Eingange des Gesprächs zurückzukehren, wie unplatonisch, ja wie undramatisch überhaupt ist doch das ganze Unternehmen, dass der Eleat seine (oder der Eleaten über-

1 Pag. 265. D. Dergleichen er öfters anstellen muss; man vergl. p. 226. C. 234. E. 237. C.

haupt) Ansichten von der Sophistik im Frag- und Antwortspiel mit einem athenischen Jüngling entwickeln soll, welcher dabei entweder Unbekanntes zugeben oder auf einer ihm ganz unangemessenen Höhe des Wissens befindlich dargestellt werden muss. Wobei die dialogische Form wiederum gar nicht mehr die für Plato's Zwecke nothwendige Kunstform des dialektischen Verfahrens geblieben, sondern als missverstehende Nachahmung zu einer ganz äusserlich an die Sache angelegten, daher nur störenden Manier der Darstellung eines schon fertig mitgebrachten, zum Vortrag bereit gehaltenen Lehrstoffs geworden ist; welchen Mangel schon Bonitz [1] und vor ihm Susemihl richtig bemerkt haben, [2] von denen der Letztere freilich durch eine nicht haltbare Parallele mit Plato's Gorgias sich zu helfen sucht. Denn wie anders ist doch die Haltung dieser dramatischen Gestalt! Der Sokrates des Gorgiasdialogs ist der philosophische Held, welcher allen Angriffen sophistischer, egoistischer, hedonistischer Afterweisheit gegenüber tapfer seinen Mann steht, seine Gegner ad absurdum führt und wissenschaftlich vernichtet, um ihnen (also auch den Lesern) die Meinung, dass die theoretische Begründung solcher schlechten Grundsätze gelungen sei, zu benehmen und dabei zugleich auf den rechten Weg wahrer Lebenskunst hinzuweisen; — der Sokrates des Sophista lässt sich als eleatische Lehre Dinge, welche er schon selbst wiederholt, z. B. Tages vorher im Theaetet, über die Sophistik, kundgegeben hat, lang und breit vortragen und hört ihnen schweigend zu, wie er zu Anfang verspricht. Eine solche Rolle seinem Sokrates zu ertheilen, ist sicherlich Plato's Weise nicht. Man könnte dabei freilich noch auf die Auskunft verfallen — denn wozu greift nicht die Verzweiflung? — dass Sokrates in dem verheissenen dritten Dialoge der Reihe, dem *φιλόσοφος*, wieder hervortreten und das Wort ergreifen würde. Eine Andeutung dieser Art könnte man im Politikus p. 258. A. finden wollen. Aber es wird uns dort ja gesagt, dass der Eleat auch über den *φιλόσοφος* den Vortrag behalten solle (p. 217. A. B.). Und wie künstlich bleibt auch dieses Auskunftsmittel gegenüber

1 A. a. O. p. 305.

2 A. a. O. p. 289. Vgl. meine Abhandlung p. 17.

der feierlichen Begrüssung des Eleaten durch Sokrates, die eine nachherige Correctur des Vorgetragenen, welches man überdiess ja als durchaus platonisch betrachtet, auszuschliessen scheint. Oder soll man den Inhalt der beiden ersten Gespräche, weil Sokrates darin schweigt, lieber als unplatonisch betrachten und sie doch von Plato geschrieben sein lassen? Eine böse Alternative, aus der es nur eine Rettung, für die es nur eine Erklärung giebt — die Annahme des unplatonischen Ursprungs beider Dialoge, gegen die man sich vergeblich sträubt.

Geht man von dem Eingang zu dem Innern oder weitern Inhalt des Sophista über, den Bonitz klar genug auseinander gelegt hat, so sind es zunächst die vielbesprochenen Diäresen, welche auffallen. Ich habe schon oben dargethan, dass man aus Aristoteles kein Recht gewinnt, sie, wie versucht worden ist, auf Plato zurückzubeziehen, ja wegen ihrer Beziehung zu den *γεγραμμέναι διαιρέσεις* eher misstrauisch gegen sie sein darf. Aber betrachtet man sie näher, so wird man sich auch bald von der Unmöglichkeit jener Annahme überzeugen. Höre man nur zunächst, was der wackere Socher so treffend über sie sagt: „Diese kleinlichen, durch die unbedeutendsten Zwischenglieder an bloss zufälligen Trennungsmerkmalen geschmackwidrig lang durchgeführten und wiederholt spaltenden Begriffsspaltungen finden sich in keiner Schrift Plato's, sondern sind nur dem Sophista und seinem Geistesbruder, dem Politikus, eigen. Wohl kannte und empfahl Platon das logische Geschäft der Dialektik, den Gattungsbegriff in seine Arten, und diese wieder in ihre Unterarten zu theilen, diesen Weg, wie er ihn nennt, vom Einen zum Vielen herab, dann aufwärts vom Vielen zum Einen zu steigen.“ — — „Doch vielleicht scherzt Platon mit diesen Begriffsleitern, wie im Kratylus mit den Wortableitungen? Auf keine Art! Der Sokrates des Sophista schweigt, und mit ihm schweigt seine sonst gewohnte Ironie. Der das Wort führende Eleat treibt seine Spaltungen und Wiederspaltungen des Gespaltenen im grössten Ernste: er setzt das Wesen der Dialektik und beinahe der ganzen Philosophie in sie: „auch an den geringfügigsten Gegenständen muss man sich darin üben“, sagt er p. 227: „Badeschwamm oder Gesundheit bringende Arznei muss dem

Dialektiker gleich gelten: ihn dünkt die Jagd des Feldherrn auf Menschen um nichts ehrwürdiger, als die Jagd auf Ungeziefer, sondern nur prahlhafter." „Zwar nennt auch Platon's Sokrates oft niedere geringfügige Gewerbe und Gegenstände, er musste den Vorwurf hören, dass er immer von Gerbern, Zimmerleuten, Schneidern u. s. w. spreche (Gorg. p. 491. A.), aber bei Platon braucht er sie nur als Beispiele zur Vergleichung; nie verweilt er sich bei ihnen, wie im Sophista und Politikus geschieht, um mit selbstgefälliger Behaglichkeit ihr Detail auseinanderzulegen."

Nun ist man allerdings trotz dieser Warnung Socher's nicht davon abgegangen, die Diäresen beider Dialoge, um deren Echtheit zu halten, als scherzhaft, als platonische Persiflage der Manier von Gott weiss welchen Zeitgenossen zu nehmen.[1] Aber es ist nicht schwer, sich von dem Unstatthaften dieser Annahme zu überzeugen. Wenn diese Diäresen dazu dienen sollen, sich über die falsche Spitzfindigkeit des Eintheilens lustig zu machen, warum werden sie denn immer wieder und zwar in beiden Dialogen lange Strecken hindurch, ja im Sophista auf Grund eines vorher gemachten Beispieles nicht nur angewendet, sondern zu dem Zwecke angewendet, ein Endresultat zu erzielen, wie es im Sophista in jener ungeheuerlichen Definition am Schlusse denn auch wirklich erscheint? Das hiesse doch die Ironie zu weit treiben! Es ist aber im Sophista ausdrücklich, wo von der Dialektik ausführlich die Rede ist, bemerkt, dass die *διαιρέσεις* integrirender Theil derselben seien, wie denn in der That diess *διαιρεῖν κατ' εἴδη* mit einem andern Lieblingsthema des Verfassers, der *κοινωνία τῶν γενῶν*, in engsten Bezug gebracht wird. Auch scheinen mir diejenigen, welche unsere beiden Dialoge so hoch schätzen, gegen sich selbst zu kämpfen, wenn sie die *διαιρέσεις* derselben als ironisches Beiwerk betrachten. In beiden Dialogen werden die wichtigsten Verhandlungen durch die Diäresen vorbereitet und eingeleitet, im Politikus dient sogar der grosse Mythus, welcher nach Einiger Meinung die tiefsten Geheimnisse der Speculation in sich birgt, zum Weiterbau des dichotomischen Fachwerks, als dessen Bau einmal stockt. Das sieht doch

1 So besonders noch Susemihl (a. a. O. p. 314).

nicht nach Ironie aus! Dagegen leugne ich gar nicht, dass die Eintheilungen unwillkürlich den Eindruck des Lächerlichen, ja mitunter des Ekelhaften und durchweg des Langweiligen machen, aber dass sie scherzhaft oder halbscherzhaft gemeint seien, ist nicht durchzuführen, selbst nicht darauf hin, dass der Verfasser mitunter selbst sich die Miene giebt, zu scherzen. Das gehört nur zu seiner angenommenen, dem platonischen Sokrates mit wenig Verständniss abgeguckten Manier, die freilich nicht selten wunderlich genug herauskommt, wie wenn er z. B. bei der Kritik der Ontologie zuerst den alten Philosophen vorwirft, sie hätten wie zu Kindern im Mythus geredet (*μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεταί μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν*) und dann gleich darauf sagt, es sei schwer, ja verwerflich, über so berühmte und altehrwürdige Leute abzusprechen (*χαλεπὸν καὶ πλημμελὲς οὕτω μεγάλα κλεινοῖς ἀνδράσιν ἐπιτιμᾶν*). [1] Und wie sehr ernst dem Verfasser das Eintheilungsverfahren war, sieht man daraus, dass er es, nachdem er es im Sophista lang und breit getrieben hat, im Politikus nicht bloss fortsetzt, sondern ausdrücklich vertheidigt. Vielleicht waren ihm wegen dieser seiner im Sophista angewandten Methode von anderer Seite her Einwendungen gemacht worden oder er war derselben halber selbst bedenklich geworden, da ihm wohl der Gedanke aufsteigen mochte, dass im Grunde genommen alle seine Dichotomien die behandelten Begriffe um nichts klarer machten — kurz, er findet sich gemüssigt, im Politikus eine besondere Vertheidigung derselben zu unternehmen (p. 283. B. — p. 285. D. p. 306. A.), worin er ausführt, dass die Sache so und nicht anders angegriffen werden, dass man insbesondere die Längen nicht scheuen dürfe, weil man dadurch, wie wiederholt versichert wird, dialektischer und erfindsamer würde (p. 285. D. 286. E. 287. A.). Ich frage, ob diess den geringsten Sinn hat, wenn das dichotomische Verfahren nur scherzhaft gemeint ist? Hätte Plato, einmal den unmöglichen Fall als wirklich gesetzt, dass er auf eine so langweilige und verwirrende Weise im Sophista habe scherzen wollen, im Politikus mit Fortsetzung des Scherzes diesen noch dazu ernsthaft vertheidigen dürfen? Musste er im

1 p. 242. C. — 243. A.

zweiten Dialoge nicht vielmehr die unverständigen Leser, die seine Scherze im Sophista für Ernst genommen hatten, wegen dieses Missverständnisses aufziehen, statt den Scherz als Ernst gegen sie ernst zu vertheidigen? Heisst es nicht den Leser absichtlich in die Irre führen, wenn ein angewendetes falsches Verfahren, das im Sophista nur hatte verhöhnt werden sollen, im Politikus als ein schwieriges, leicht zu Versehen führendes, aber doch als nothwendiges geschildert und demgemäss zugleich thatsächlich angewendet, wenn immer wieder darauf zurückgekommen und es bei der Definition schliesslich benutzt wird? Leugne man es doch also nicht länger, dass die Diäresen von dem Autor beider Gespräche wirklich ernst gemeint seien! Zumal der Hauptunterredner sie macht, der Antwortende sie acceptirt und sie überdiess durch das Stillschweigen des weisesten Hellenen, der ihnen immer geduldig zuhört, bestätigt werden. Und dass die Zuflucht nicht übrig bleibe, es würden alle diese Schwierigkeiten in dem dritten Gespräche, dem „leider“ nicht geschriebenen Philosophus ihre Lösung gefunden haben, habe ich schon oben bemerkt. Zu Anfang des Politikus ist mit dürren Worten gesagt, dass der Eleat auch den dritten Mann, den Philosophen darstellen werde, wie diess schon der Anfang des Sophista vermuthen lässt; und wenn Sokrates jenem einen dreifachen Dank soll sagen müssen, konnte er doch sicher nicht, wie die Benignität gewisser Ausleger hier etwa anzunehmen geneigt sein möchte, jenen wegen seiner Aufstellungen in den beiden ersten Gesprächen durch eigene Wortführung im dritten widerlegen sollen.

Sind nun aber, wie sich nach allen diesen Erwägungen nicht länger leugnen lassen wird, die Diäresen ernst gemeint, dann freilich erscheint uns ihr Urheber in einem ganz besonderen Lichte. Hat er denn mit ihnen wirklich erreicht, was er beabsichtigt, die Begriffsbestimmung? Ich leugne diess vollständig. Statt zu definiren, bewegt er sich in blossen Vergleichungen und bildlichen Redensarten, die man recht hübsch und passend finden mag, aber doch nicht als wissenschaftliche Bestimmung des erörterten Begriffs betrachten kann. Er stellt uns den Sophisten bald als Jäger, bald als Händler, bald unter noch anderen Bildern dar, verfolgt diese Paradigmen oder Analogien bis ins Einzelne; ja er mischt,

wie wir besonders im Politikus sehen werden, das Bildliche und Eigentliche in seinen Auseinandersetzungen immer durch einander. Auf solchen Unklarheiten und Ungehörigkeiten wird man Plato bei allem freien Gebrauche dichterischer Mittel niemals ertappen: Plato erläutert die Sache durch das von ihm stets so treffend gewählte Bild, aber niemals setzt er das Bild an die Stelle der Sache. Gehn wir nun aber näher auf die Art ein, wie nun der Verfasser des Sophista die Spaltung der Begriffe übt, so bemerken wir gar bald, dass er sich bei diesem Geschäft logische Fehler zu Schulden kommen lässt, wie diess schärfer blickenden Lesern auch nicht hat entgehen können und wie es wahrhaftig so evident ist, dass ich den von Bonitz bereits vorgeführten Beispielen solcher Fehler (p. 310—311) meinerseits kaum Etwas hinzuzufügen brauche. Wenn p. 223. C. die Kunst des Erwerbens die Unterabtheilung der Gabenspendung (*δωρητικὴ*) erhält, so ist diess ein sehr crasses Beispiel der sogenannten *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, und nicht minder falsch ist p. 226. A. die *χρηματοφθορικὴ* und *χρηματιστικὴ* der Eristik subordinirt — dergleichen Mängel sind aber in den Diäresen so zahlreich, dass die höheren Begriffe in den durch Diremtion eintretenden Besonderungen häufig entweder ganz verschwinden oder doch stark modificirt werden. Wenn nun Bonitz solche Dinge als „reichlichen Scherz“ auffasst und einmal von einer „eigenthümlichen Mischung von Ernst und Scherz“ in den Diäresen redet, so muss ich dagegen bemerken, dass eine solche Vermischung von Ernst und Scherz, die den Leser nur verwirren, nicht ergötzen und nicht belehren kann, in Plato's Schriften ganz unerhört ist. Allerdings kann man in den ironischen Aeusserungen des platonischen Sokrates eine Mischung von Ernst und Scherz erblicken, aber diese ist stets so angethan, dass dem verständigen Leser sofort einleuchtet, wie sich die Vertheilung Beider verhält. Die Doppelsinnigkeit der sokratischen Ironie macht gerade deren Reiz aus, indem sie dem Thoren die Wahrheit verhüllt, welche sie dem Denkenden zeigt. Wenn Sokrates seine Dialektik im Theaetet mit der Hebammenkunst vergleicht, wenn er sich als Liebhaber der schönen Jünglinge, als nach der Unterredung mit Sophisten begierig darstellt, wer ist da so stumpf, den Ernst nicht gleich im Scherze zu erblicken?

Und wer dazu stumpf genug wäre, hat dem nicht Plato selbst im Symposium durch das köstliche alcibiadische Gleichniss von den Silenstatuen, welche aussen hässlich und rauh, die schönsten und kostbarsten Götterbilder in ihrem Inneren verbergen, den Schlüssel zum Verständniss des Ernstes im sokratischen Scherze gegeben? Von einer solchen Ironie, welche unter der Hülle des Gleichnisses tiefer liegende Wahrheiten versteckte, ist aber doch in den Diäresen des Sophista und Politikus nicht das Geringste zu entdecken. Und wenn durch jene höchst fehlerhaften, langweiligen, dazu auch ganz überflüssigen Begriffseintheilungen, wodurch nichts Neues gefunden, sondern das schon Bekannte nur bezeichnet oder — meist bildlich — formulirt wird, irgend Jemand persiflirt werden sollte, warum erfahren wir denn in beiden Dialogen nichts davon, wer diess sei? So oft Plato uns unlogische oder unklare Vorstellungsweisen seiner wissenschaftlichen Gegner vorführt, sorgt er auch mit poetischer Gerechtigkeit dafür, dass der Leser auf der Stelle erfahre, welches und wo der Fehler sei, und wer ihn begangen, ja er führt uns stets aus dem trüben Schlamme des Irrthums an der Hand seines Sokrates zur ebenen Strasse der Wahrheit empor. So ists im Protagoras und im Gorgias, den beiden recht eigentlich der Prostituirung der Sophistik gewidmeten Dialogen, so ist's aber auch im Symposium, in der Republik und im Theaetet der Fall, und wenn ein Sophistenschüler, wie der Agathon des Gastmals mit dem Flitterstaat schwindelhafter Redekunst selbst das „ganze Theater" zu rauschendem Beifall hinreisst, wird ihm die dialektische Zuchtruthe nicht erspart, damit ihm wie Jedem das Seine geschehe. Aber in den beiden in Rede stehenden Dialogen finden wir nichts dem Aehnliches, und so muss denn wohl dabei stehen geblieben werden, dass die Diäresen zwar ernst gemeint, aber freilich auch — sehr schlecht gelungen sind.[1]

1 Damit glaube ich denn auch erledigt zu haben, was Alberti zu Gunsten der Diäresen vorbringt, in denen er „kleinliche Genauigkeit" findet. Wenn aber Alberti mich des Satzes wegen tadelt, dass der Verfasser der Dialoge das Wesen der Dialektik und beinahe der ganzen Philosophie in Dichotomie setzt, so möge an pag. 286. E. erinnert werden, wo es heisst: *πολὺ δὲ μάλιστα καὶ πρῶτον τὴν μέθοδον αὐτὴν τιμᾶν τοῦ κατ' εἴδη δυνατὸν εἶναι διαιρεῖν* u. s. w., was denn auch

Nun könnte man vielleicht noch sagen, dass, sei es mit den Dichotomien, wie es wolle, das Hauptgewicht für die Methode in beiden Gesprächen gar nicht in sie falle, sondern vielmehr in das sokratisch-platonische Inductionsverfahren, welches der Verfasser nicht nur praktisch sehr wohl anzuwenden verstehe, sondern worüber er auch theoretische Einsicht zeige. Heisst es doch p. 277 D: *χαλεπὸν μὴ παραδείγμασι χρώμενον ἱκανῶς ἐνδείκνυσθαί τι τῶν μειζόνων· κινδινεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν.* Und wieder p. 278 C: *οὐκοῦν τοῦτο μὲν ἱκανῶς συνειλήφαμεν, ὅτι παραδείγματός γ' ἐστι τότε γένεσις, ὁπόταν ὂν ταὐτὸν ἐν ἑτέρῳ διεσπασμένῳ δοξαζόμενον ὀρθῶς καὶ συναχθὲν περὶ ἑκάτερον ὡς συνάμφω μίαν ἀληθῆ δόξαν ἀποτελῇ;* Ist da nicht die platonische Lehre von der Wiedererinnerung und zwar durch epagogisches Verfahren ausgedrückt? Und entspricht jenen Aussprüchen nicht die Thatsache, dass im Sophista wie im Politikus die Begriffsbestimmung mit Hülfe von Paradigmen vollzogen wird? Darauf ist zu erwiedern, dass die Uebereinstimmung des Verfassers mit der sokratisch-platonischen Inductionsmethode eben nur scheinbar ist. Die wahre von Sokrates zuerst eingeführte und in den platonischen Dialogen fortwährend geübte Epagogik geht, wie jeder Leser derselben weiss, darauf aus, das Wesen oder den Begriff der Sache aus den Erscheinungen, welche die Erfahrung darbietet, aufsteigend zu gewinnen; sie leitet also das Denken aus der sinnlich dargebotenen Vielheit zur begrifflichen Einheit empor. Unser Verfasser braucht aber das Paradigma, das für ihn den bei Plato gewöhnlichen Sinn des ideellen Vorbildes eingebüsst hat, nicht zur begrifflichen Erörterung, sondern umgekehrt zur Versinnlichung des Wesens zur Sache. So nimmt er den Weber als Paradigma des Herrschers nicht zu dem Zweck, aus der Webekunst den ihr mit der Kunst des Regierens eben gemeinschaftlichen Begriff des Einigens und Verknüpfens zu ziehen, sondern ihm erscheint die Regierungskunst selbst immer unter dem Bilde der Weberei, wie denn die Ausdrücke *ὕφασμα* und *πλέγμα* noch in der Schlussdefinition,

durch den Text der Gespräche hinlänglich ausgeführt wird und zum Resultate verhelfen muss.

ohne die er es nun einmal nicht thut, vorkommen (p. 311 C). Und so wenig epagogisch verfährt er, dass er sogar mit den Paradigmen zu wechseln liebt, also z. B. den Staatsmann zur Variation bald unter dem Bilde des Hirten, bald unter dem des Webers fasst, die er zwar beide aus Plato's Gesetzen entwendet, aber in sehr unplatonischer Weise angewendet hat. Ganz dasselbe findet nun auch im Sophista, um zu diesem zurückzukehren, statt. Denn da dienen, wie schon oben bemerkt, zumal im ersten Theil, aber auch wieder im Innern des Dialogs, zur Charakteristik des Sophisten die von Plato bekannten Vergleiche desselben mit Jäger, Fischer, Händler, Gaukler u. s. w. Das Verfahren in beiden Dialogen ist also gar nicht epagogisch, sondern paradigmatisch zu nennen, ein gewaltiger Unterschied, womit gegen die schon von Aristoteles ausgesprochene Regel verstossen wird, dass man mit Metaphern nicht dialogisiren und nicht definiren solle, weil sich damit kein sicherer Schluss gewinnen lasse[1]. Mag man daher die Art, wie unser Verfasser die Kunst des Sophisten und des Staatsmanns mit andern Künsten zu vergleichen nicht aufhört, poetisch finden, platonisch und philosophisch ist sie nicht.

Erweist sich das Formelle beider Gespräche, mögen wir nun die Prosopopoeie, die Diäresen, das paradigmatische Verfahren oder die Anwendung der Dialogform im Allgemeinen in's Auge fassen, als unplatonisch, so wird diess, was nun weiter deren Inhalt, und zunächst wieder des Sophista betrifft, nicht weniger der Fall sein. Es erscheint zwar das mittels der Diäresen Abgehandelte, sofern es zur Bestimmung des Sophisten dienen soll, dem Inhalt nach als platonisch, aber gerade dieser Umstand, dass wir durch die mannigfachen Wesensbestimmungen der Sophistik in jenen Dichotomien Nichts erfahren, was nicht aus Plato's Dialogen hinreichend und sogar besser bekannt ist, macht jenen Inhalt uns verdächtig. Dass die Sophistik eine Jagd auf reiche Jünglinge sei, dass der Sophist einen Tauschhandel mit vermeinter Weisheit für Geld treibe, ein Trugkünstler sei u. s. w. — das sind für die Leser Plato's doch nicht neue Dinge. Wie in aller Welt, so muss man fragen, soll Plato dazu ge-

1 Anal. Post. B. 13. p. 97. Vgl. Anal. Pri. B. 24. p. 69.

kommen sein, das, was er uns im Protagoras und Gorgias, beziehungsweise auch in andern Dialogen, wie im Phaedrus, Theaetet, besonders aber in der Republik schon gesagt und viel besser gesagt, und nicht bloss gesagt, sondern an den Hauptvertretern verkehrter Geistesrichtungen in höchst drastischer, tief eindringlicher Weise dargestellt, ja aus der Wurzel heraus erklärt hat, — diess uns noch einmal in abstracto mittels Begriffseintheilungen zu wiederholen? Er wollte, so höre ich Einen antworten, das in seinen Dialogen Zerstreute zu einer allgemeinen, abschliessenden Bestimmung zusammenfassen, wie Aristoteles durch sein prägnantes Citat derselben auch bezeugt. Aber warum ist er denn nicht bei dieser, sogleich zu besprechenden Definition geblieben? Sehen wir uns die Enddefinition des Dialogs an, so lautet sie ganz anders, als die von Aristoteles Plato zugeschriebene. Es ist das Hervortretende darin, dass die Sophistik als *ἐναντιοποιολογικὴ τέχνη*, d.h. Streitkunst erscheint, und die *εἰρωνεία* ihr als characteristisch zugesprochen wird, Elemente, welche denn auch im Dialog selbst viel besprochen werden. Das ist aber gar keine ausreichende, sondern höchstens eine formelle Bestimmung der Sache und auch nicht einmal diese. In Plato's Dialogen treten die Sophisten weder ironisch noch streitkünstlerisch auf, sie lieben dagegen in langen Reden ernst und feierlich zu dociren. Sie sind es vielmehr, welche wie der Thrasymachos der Republik, dem Sokrates Ironie und Streitlust vorwerfen. Und beinahe ganz vergessen, wenigstens nicht hervorgehoben ist vom Verfasser des Sophista die Hauptsache, nämlich das unlautere Treiben, die unsittliche Tendenz der Sophisten, welche die hellenische Jugend von Gottesfurcht und Sitte, vom Respect vor der Wahrheit und dem gesunden Menschenverstande, besonders auch von ernster Wissenschaftlichkeit entfernte. Jene Definition ist also nicht in Plato's Sinne ausgefallen.

Anders freilich verhält es sich mit der von Aristoteles in der Metaphysik mitgetheilten Definition, derzufolge Plato erklärt haben soll, wie der Philosoph mit dem Seienden, sei der Sophist mit dem Nichtseienden beschäftigt. Diese Bestimmung ist von dem Verfasser des Sophista ausdrücklich angegeben und weitläufig erläutert worden, ja an sie knüpft er seine ontologischen Erörterungen, die nach der

Ansicht Vieler den Kernpunkt des Dialogs bilden, recht eigentlich an. Wie schon früher auseinandergesetzt worden ist [1], bildet ja auch dieser Umstand, dass Aristoteles eine im Sophista gebrauchte Definition des Sophisten als platonische erwähnt, das Hauptargument für den platonischen Ursprung der Gespräche [2]. Auffallend ist dabei nur, dass Aristoteles die platonische Definition, wonach der Sophist sich mit dem Nichtseienden beschäftigt, ganz anders versteht, als unser Verfasser. Betrachten wir zuerst, was der letztere darunter meint. Das Nichtseiende, welches den schwer erkennbaren Ort des Sophisten bilden soll, erklärt er für das Falsche (p. 236 E folgg.); demnach der Sophist sich mit Schein und Lüge, als dem Nichtseienden, beschäftigt, wie auch in der Schlussdefinition seine Kunst mit Ironie und Schein (*δοξαστική*) [3] zusammengebracht wird. Dass die Sophistik sich mit täuschender Unwahrheit befasse, und dass deren Weise, um diess sicher thun zu können, auch darin bestehe, die Möglichkeit des Irrens zu läugnen, bildet einen Hauptzug in dem mittleren Theile des Gesprächs (vgl. Bonitz' pl. St. II p. 290 folgg.). Aristoteles dagegen fasst das *μὴ ὄν*, womit die Sophistik sich nach Plato beschäftigen soll, als das *συμβεβηκός* im Gegensatz zur *οὐσία*, dem Gegenstand des Philosophen. Es wäre sehr auffallend, dass, wenn Aristoteles die von ihm mitgetheilte Definition dem Sophistadialog entlehnt hätte, er sich über Plato's Meinung so gründlich geirrt haben sollte. Ehe wir einen der scharfsinnigsten Denker aller Zeiten dessen bezichtigen, dürfen wir uns wohl nicht die Mühe verdriessen lassen, das Verhältniss auch noch von einer andern Seite zu betrachten. Wäre es nicht möglich, dass Aristoteles jene Definition anderswoher als aus dem Sophista gewann und ganz richtig erklärt, der Verfasser des Sophista aber sie, indem er sie von Niemand anders als dem Aristoteles entnahm, missverstanden hätte, wie er so vieles Andere, was er entlehnt, auch missverstanden hat? Man könnte bei jener aristotelischen Anführung zunächst nun an eine mündliche Mittheilung Plato's denken, worauf ich schon oben hingewiesen habe — an einen Ausspruch des Gründers der

1 Vgl. p. 98 folgg.
2 Vgl. oben p. 99.
3 Ein dem Theaetet (p. 207 C) entlehnter Ausdruck.

Akademie, welcher der Schule durch Tradition erhalten blieb und einerseits von Aristoteles angeführt und erklärt, andrerseits von dem Verfasser des Sophista in diesem Dialoge benutzt worden sei. Aber ich glaube, dass wir nicht einmal zu dieser Hypothese zu greifen nöthig haben, obgleich sie das sonst Unerklärliche einfach genug erklärt, sondern dass wir das Mittel, das Wort des Aristoteles zu verificiren und zu rechtfertigen, in Plato's Schriften selbst besitzen.

So oft auch Plato über Sophisten und Sophistik redet, nirgends hat er mit so tiefen, unauslöschlichen Zügen das Wesen derselben dargestellt, als im sechsten Buche der Republik (p. 492A—494B), wo er sie mit der Philosophie zusammenstellt — eine Stelle, welche Grote daher mit Recht seiner Betrachtung über diesen Gegenstand zu Grunde gelegt hat [1]. Die Sophistik ist nach Plato's gerade in dieser Stelle der Republik niedergelegten Anschauung hervorgegangen aus der Verderbniss des ganzen Volkes und gleichsam als eine Schmarotzerpflanze eines faulen Bodens zu betrachten; sie macht gerade desswegen, sagt er, bei der Menge so viel Glück, weil sie deren eigen Fleich und Bein ist, deren eigene Thorheiten und Leidenschaften wie im Spiegelbilde wiedergiebt, darum auch diese als schön und recht ihr verkündigen und einreden und einbilden kann. Die Philosophie ist dagegen nie die Sache des Pöbels, sondern der wenigen Auserwählten, welche, durch Gottes Gnade (*θεοῦ μοίρᾳ* p. 493A) aus dem allgemeinen Verderben errettet, die Ideenwelt zu schauen im Stande sind. Volk und Sophisten schauen höchstens das viele Schöne an, der Philosoph das Schöne selbst, jene die einzelnen Erscheinungen, der Philosoph das Wesen der Sache (p. 493 E folgg.). Wer sieht nun nicht, dass Aristoteles den Ausdruck sehr leicht durch eine scharf gefasste Abkürzung und Formulirung dessen, was Plato hiermit auseinandergesetzt hat, gewonnen oder doch ebendaraus erklärt haben konnte, so dass wir in ihm gleichsam das Resumé jener ganzen schönen Episode vom Ursprung und Wesen der Sophistik erhalten, wenn uns gesagt wird: „Plato setzt die Philosophie in die Beschäftigung

1 History of Greece. Chapt. 67.

mit dem Seienden, die Sophistik in die mit dem Nichtseienden, d. h. der blossen Erscheinung" (dem *συμβεβηκός* im Gegensatz zur *οὐσία*). Wer da weiss, wie sehr Aristoteles die prägnante Formel liebt und auch sonst wohl in ähnlicher Weise engen Zusammenfassens Plato's Lehren mit seinen Terminis wiedergiebt, wird die Möglichkeit, dass jene Formel so entstand und sich auf die erwähnte Stelle der Republik bezieht, nicht ableugnen können. Wer aber daran festhält, dass aus jenem *οὐ κακῶς Πλάτων ἔταξεν* auf eine wörtlich referirte Aeusserung Plato's zu schliessen sei, was mir wahrlich nicht nöthig scheint, wird doch zugeben müssen, dass sie Aristoteles nicht aus dem Sophista entlehnt hat, wo sie ganz anders interpretirt wird, als von ihm geschieht.

Kehren wir aber zum Verfasser des Dialogs zurück, so muss nun die Art, wie er die platonisch-aristotelische Definition der Sophistik verwerthet, in's Auge gefasst werden. Wie bemerkt, ist das *μὴ ὄν* für ihn das *ψεῦδος*, gegen dessen Leugnung durch die Sophisten er zunächst bemüht ist, die Entstehungsweise und damit die Möglichkeit des Irrthums nachzuweisen. Befremdend muss dabei zunächst sein, dass im Theaetet, der ja doch erst am Tage vorher gespielt hat, schon etwas ganz Aehnliches dagewesen ist, zum Theil mit denselben Worten. Auch im Theaetet [1] kommt Plato bei Gelegenheit der *δόξα ψευδής* auf das *ψεύδεσθαι* zu sprechen; und zeigt, nachdem Sokrates die Instanz, dass das *ψευδῆ δοξάζειν* als ein *μὴ ὄντα δοξάζειν* das *δοξάζειν* überhaupt aufzuheben scheine, dadurch zurückgewiesen hat, dass er das *μὴ ὄντα δοξάζειν* als das *ἄλλο δοξάζειν* oder als die *ἀλλοδοξία* bestimmt hat, — dass der Sitz des Irrthums in der Verwechslung oder in der falschen Anwendung des Vorhererkannten auf das dem Bewusstsein gerade Gegenwärtige sei [2]. Der Verfasser des Sophista macht sich diess so zu Nutze, dass er gleichfalls die Aporie des *ψεύδεσθαι* hervorhebt und die Schwierigkeit, den von Sophisten und Kynikern geleugneten Irrthum als wohl möglich nachzuweisen, ebenso darzuthun beginnt, wie diess im Theaetet geschehen war. Aber so wörtlich diese Benutzung auch ist, so ist die Lösung der Aporie doch im Sophista

1 p. 187 D folgg.

2 p. 194 A: *περὶ ὧν μὲν μὴ οἶδέ τις* etc.

eine ganz andere, als im Theaetet. Im platonischen Gespräch wird dargethan, dass das μὴ ὄν des Irrthums in dem logischen Sinne, d. h. als Trennung der im Urtheil zusammengedachten Begriffe zu nehmen sei; der Verfasser des Sophista dagegen hat diess augenscheinlich nicht begriffen und nimmt es im metaphysischen Sinne, d. h. als Nichtexistenz des Gedachten, daher er gezwungen ist, hinterher ein εἶναι des μὴ εἶναι anzunehmen auf Grund der κοινωνία τῶν γενῶν. Dass er damit in einen handgreiflichen Irrthum fällt, wie wir solchen einem Plato nicht zutrauen dürfen, ergiebt sich schon hinlänglich durch Vergleichung der betreffenden Stellen des Theaetet und Sophista. Dort wird der in Anspruch genommene Satz (ὁ μὴ ὂν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει p. 189 A) wie gesagt so gelöst, dass das μὴ vor dem ὂν ganz richtig auf das Nichtverbundensein der Begriffe bezogen wird; im Sophista aber wird es auf die Nichtexistenz der den Begriffen entsprechenden Dinge bezogen (p. 237 A). Denn wenn das ψεῦδος, so heisst es daselbst, nur unter der Voraussetzung eintreten kann, dass das Nichtseiende sei, so kann Parmenides nicht länger Recht haben, welcher das εἶναι der μὴ ἐόντα leugnet u. s. w. Parmenides nun versteht unter den μὴ ἐόντα nichts Anderes als die materielle Wirklichkeit, an ein logisches Verhältniss denkt er dabei nicht. Das logische Nichtsein, welches, ich wiederhole es, sich nur auf die Trennung zweier Begriffe bezieht (z. B. A ist nicht B, wo über die Realität von A und von B gar nichts, sondern nur über ihre Trennung im Urtheil, also über ihre Relation zu einander, Etwas ausgesagt wird) ist vom Nichtsein im metaphysischen Sinne himmelweit verschieden, sofern Letzteres sich auf die Leugnung der Existenz bezieht. Unser Verfasser verwechselt aber oder identificirt vielmehr Beides: er begreift daher nicht den rein subjectiven Ursprung des Irrthums, sondern will ihm eine reale Basis geben, indem er das Sein des Nichtseins, wie das Nichtsein des Seins behauptet, was, wie später gezeigt werden soll, unter der Voraussetzung eines groben Realismus allein möglich ist. Dieser irrthümliche Standpunkt des Verfassers des Sophista ist aber so wenig eine Consequenz der platonischen Ideenlehre, wie Bonitz anzunehmen scheint (a. a. O. p. 323), dass auch abgesehen von der Auseinandersetzung im Theaetet, durch

welche allein schon Plato vor dem Verdacht solcher Verwechslung des Seins im logischen mit dem Sein im metaphysischen Sinne geschützt wird, gerade aus seiner Fassung der Ideenlehre hinlänglich die Unmöglichkeit, dass er über das Wesen des Irrthums in solchen Irrthum gefallen sei, erhellt. Plato nämlich fasst das Wissen von der idealen Welt selbst ideal und giebt daher in Bezug auf die Ideenwelt gar keinen Irrthum zu, daher seiner Ansicht nach das Sein der Idee weder mit dem Nichtsein im metaphysischen Sinne, noch die *ἐπιστήμη* mit dem Nichtsein im logischen Sinne behaftet ist, der Irrthum, die Verwechslung und die Täuschung vielmehr erst mit der *δόξα* beginnen, die sich auf die sinnlichen Dinge bezieht. Plato's Ideenlehre kann also dem Sophistaverfasser durchaus nicht den Stützpunkt seiner Theorie gegeben haben. Diese stammt vielmehr, abgesehen von dem Mangel logischen Unterscheidungsvermögens, aus seiner grobrealistischen Fassung des Substanzbegriffs, wodurch das, was so eben als platonische Lehre angeführt wurde, allerdings bestätigt wird.

H. Hayduck hat zwar diesen meinen Satz, dass der Substanzbegriff des Sophista ein realistischer sei, bestritten, aber es ist von ihm nicht einmal versucht worden, denselben, dessen Richtigkeit sich jedem unbefangenen Leser des Dialogs, auch ohne meine Gründe vernommen zu haben, aufdrängen wird, direct zu widerlegen. Er bemüht sich nur, darzuthun, dass Plato in manchen Stellen *εἶναι* und *ὄν* gleichfalls im realistischen oder vulgären Sinne des Wortes nehme. Das ist zwar richtig, beweist aber gegen meine Behauptung, dass Plato Idealist und dass der Sophistaverfasser Realist sei, nichts. Wenn Plato vom Sein im eigentlichen, wissenschaftlichen Sinne des Worts spricht, ist es ihm stets das Prädicat der Ideen, wie Jedermann weiss; es wird dann wohl mit einem *ὄντως* oder auch *παντελῶς* verstärkt. Substanz im rechten, ersten, wahren Sinne des Worts sind also bei Plato, wie man nicht leugnen kann, nur die Ideen. Nebenher kann es freilich nicht fehlen, dass er auch hie und da, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch Rechnung tragend, den gewöhnlichen materiellen Dingen das Sein beilegt, nämlich da, wo ein Missverständniss unmöglich ist und Sokrates sich zur Fassungskraft der Unterredner herablassen will. So in den von Hay-

duck angeführten Stellen des Theaetet[1] und der Rep. X oder Phaedr. p. 247 D, wo es daher heisst: ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν. Da wird in der That „das sinnlich erfassbare Dasein nur im Gegensatz zu seinem Abbilde in freierer vulgärer Ausdrucksweise ein Seiendes genannt“, weil dem blossen Abbilde gegenüber auch das sinnliche Ding einen höheren Rang des Seins, eine grössere Realität besitzt; aber wenn man auf Grund solcher Stellen, welche Plato's wahre Ansicht gar nicht wiedergeben, nun mit dem Sophistadialog eine Parallele ziehen will, so kann diese nicht gelingen. Denn im Sophista wird ja vor allen Dingen, was bei Plato noch nicht der Fall ist, der Begriff des Seins oder der Substanz, das Sein in abstracto (τὸ ὄν ᾗ ὄν) zum Gegenstand der Untersuchung gemacht, und damit, während es bei Plato wie bemerkt im philosophischen Sinne stets nur ein Prädicat nämlich der Ideenwelt ist, zum Subject problematischer und am Ende auch assertorischer Urtheile erhoben[2]. Den Satz, worin die metaphysische Weisheit des Sophista gleichsam zusammengefasst ist, dass das Sein mit dem Nichtsein behaftet sei, wie das Nichtsein mit dem Sein, würde Plato nicht gelten lassen, da das geistige Sein der Ideenwelt gegenseitige Beschränkung nicht auferlegt und das — mangel-

1 Die Anführung von p. 188 E folgg. ist von Hayduck darum schlecht gewählt, weil diese Stelle nur gymnastisch ist, d. h. den Theaetet in die Aporie einzuführen dienen soll. Sie ist eher im Sinne der Sophistik oder des Kynismus, als Plato's gehalten. Gleichwohl ist aus ihr der eigenthümliche Begriff des τί (Soph. p. 237 C) entlehnt.

2 Auch Alberti macht darauf aufmerksam, dass Plato mitunter die materiellen Dinge als seiende bezeichnet. Darüber habe ich mich oben schon ausgelassen; wenn er aber Phaedo p. 79 A anführt, wo Plato zwei Klassen des Seienden unterschieden habe, so ergiebt sich gerade aus dieser Stelle, dass Plato das Materielle im Gegensatz zur Ideenwelt als das Werdende, d. h. immerdar Bewegliche und in der Veränderung Begriffene (οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχον) fasst — was Alberti wunderbarerweise leugnet. Dass „bei solcher Fassung die Aufhebung alles Wahrnehmbaren“ aus Theaetet p. 182 zu beweisen sein würde, ist nicht nur unrichtig, sondern nach Plato's Sinne vielmehr das Gegentheil davon wahr. Plato nimmt mit Heraklit den immerwährenden Fluss der sinnlichen Dinge an und rettet nur — das ist ja das Resultat aller Argumentation des Theaetet — aus diesem Fluss das Immersichgleichbleiben der Ideenwelt. Die materielle Welt aber ist ihm ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein, weil beweglich und veränderlich.

hafte — Sein der materiellen Dinge bei ihm durch Theilnahme an den verschiedenen Ideen, nicht durch directe Theilnahme an der Idee des Seins zu Stande kommt. Ueber diesen letztern Punkt, die Annahme einer Idee des Seins durch den Verfasser des Sophista, ist schon Bonitz mit Recht stutzig geworden, wenn er (a. a. O. p. 326) mit grossem Scharfsinn sagt: „Die Richtigkeit und Nothwendigkeit des Gedankenganges, durch den Platon zur Realität der Ideen gelangt, zugestanden, so folgt daraus doch nur, dass das Was der allgemeinen Begriffe, weil es ein Gegenstand des Erkennens ist, an sich ist; das Sein selbst, die Realität als solche, ist aber nicht ein Was des Gedachten. *Dass nun Platon* (im Sophista, meint Bonitz) *als Ideen nicht nur* τὸ καλὸν, τὸ ἀγαθὸν u. s. f., *sondern auch* τὸ ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, *also ohne ein bestimmtes Was, welches sei, aufstellt, überschreitet selbst den Bereich dessen, was aus seinen Prämissen sich ergiebt.*" Wenn gleichwohl Bonitz eine solche Ueberschreitung seines eigenen Standpunktes bei Plato annimmt, so geschieht es eben nur der vorgefassten Meinung wegen, dass der Dialog platonischen Ursprungs sei. Aber leugnen darf Niemand, der consequent denkt, dass, wenn die Idee des Seins als eine besondere den übrigen Ideen, wie im Sophista geschieht, gegenübergestellt wird, sich daraus eine Modification der Ideenlehre ergiebt, die zu stark ist, als dass sie Plato hätte entgehen können und, wenn sie ihm nicht entgieng, doch von ihm hätte angenommen werden können. Wenn nämlich eine besondere Idee des Seins angenommen wird, *sind* offenbar alle anderen Ideen nur durch Theilnahme an dieser, wie auch der Verfasser des Sophista diess annehmen muss; und die materiellen Dinge, welche nach der eigentlichen platonischen Lehre ihr Dasein nur der Theilnahme an den verschiedenen (qualitativ bestimmten) Ideen verdanken, verdanken dasselbe dann gleichfalls nun der Theilnahme an der Idee des Seins. Dadurch aber hören Ideen und sinnliche Dinge auf, in dem von Plato allerwege angenommenen ontologischen Gegensatz zu stehen, insofern sie beide der Idee des Seins subordinirt und miteinander coordinirt werden; die Ideen hören auf, sozusagen aristokratische Herrscher zu sein, sie werden nur besser gestellte Un-

tertbanen unter der Alleinherrschaft des Seins. Aber Plato's Meinung ist fürwahr gar nicht, die Realität der Ideenwelt aus der Idee des Seins abzuleiten; nach ihm sind die Ideen real durch sich selbst, das Sein ist ihr immanentes Wesen, weil sie als unveränderliche, allgemeingültige Begriffe nicht anders, denn als seiend, gedacht werden können. Führt man gegen diese Auffassung, unter deren Annahme die platonische Theorie von den Ideen allein Sinn und Verstand behält, eine Stelle aus der Rep. VI an, wo Plato von dem Sein im Gegensatz zur Idee gesprochen haben soll, so gehört eine sehr unhaltbare Interpretation derselben dazu, um darin nicht gerade eine Bestätigung des eben Bemerkten zu erblicken. In jener Stelle (p. 509 B) wird nämlich gesagt, dass die Idee des Guten sich noch über das Seiende erhebe (*οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*), womit aber nicht gesagt wird, dass die Idee des Guten von einer Idee des Seienden unterschieden werden müsse, vielmehr nur erklärt wird, dass sie, die Sonne der geistigen Welt, die allen Wesen Leben und Bestehn giebt, zu majestätisch sei, um mit den übrigen Ideen und dem unbeweglichen Ansichsein auf eine Linie gestellt zu werden. Damit aber ist nicht das Sein als eine blosse Idee anerkannt, sondern wird im Gegentheil recht deutlich angegeben, dass das Sein das allgemeine characteristische Prädicat der Ideenwelt, für das Gute aber gewissermassen zur Charakterisirung unzureichend [1] sei. Dieser

1 Wenn H. Hayduck p. 28 Anm. 46 anzunehmen scheint, dass zwischen der *ἐπιστήμη* und *οὐσία* vom Standpunkt des *ἀγαθόν* ein Parallelismus stattfinde, auf Grund dessen, da von einer Idee der *ἐπιστήμη* die Rede sei, auch eine Idee der *οὐσία* angenommen werden müsse, so muss ich in Plato's Sinne diese Consequenz leugnen. Ich leugne damit nicht — meine ich, dass Plato consequenterweise eine Idee des Seins hätte annehmen müssen, aber ich leugne, dass er eine solche angenommen hat, weil er damit die Ideenlehre, wie ich oben gezeigt, hätte aufgeben müssen. Der vorausgesetzte Parallelismus von *ἐπιστήμη* und *οὐσία* findet aber in der angeführten Stelle (p. 508 E) auch gar nicht einmal statt. Plato sagt, das Gute sei *αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας*, was uns wohl verständlich ist; dass sie *αἰτία τοῦ εἶναι* oder *τῆς οὐσίας* sei, sagt er nirgends, weil ja für ihn das Sein etwas Ewiges und Unveränderliches ist, also nicht gegeben und genommen, d. h. nicht bewirkt werden kann.

sehr einfachen und unzweideutigen Auffassung des Substanzbegriffs durch Plato gegenüber finden wir im Sophista das Sein in mannigfachem Sinne angewendet. Zuerst gebraucht es der Verfasser des Dialogs von allem überhaupt Denkbaren oder vielmehr allem Vorstellbaren, das εἶναι des μὴ ὄν (vgl. p. 10 meiner Abh.); aber er bleibt dabei nicht stehen, sondern macht das Sein zum Prädicat des Gegenständlichen überhaupt, d. h. dessen, was ihm für wirklich gilt, nämlich der materiellen Dinge, und erklärt, weil das Sein derselben ein eingeschränktes sei, deren Existenz für eine Mischung von Sein und Nichtsein; endlich erkennt er auch die Ideen als seiend an, indem er nur ihre Transcendenz und Unbeweglichkeit bekämpft. Gerade desswegen nun, dass er eine Mischung von Sein und Nichtsein in Bezug auf die wirklichen Wesen statuirt, habe ich ihn einen Realisten genannt, und einen groben Realisten, weil er die Bestimmungen der sinnlichen Existenz (Bewegung, Leiden u. s. w.) auf die Ideen selbst übertragen will. Er wagt nicht die Ideen zu leugnen, aber er lässt sie nicht als solche bestehn, er macht Kräfte aus ihnen [1], ja noch mehr, Dinge daraus, welche durch das Erkanntwerden leiden. Kann es einen gröberen, sinnlicheren Realismus geben, als diesen, welcher die Thätigkeit unter der Kategorie der Bewegung, das Erkennen unter der Kategorie der als Stoss wirkenden Kraft fasst und dem Seienden dergleichen als höchste Bestimmungen zuspricht? Wenn er nun gleichwohl die Realität der Ideen annimmt, so ist ihm diese eine secundäre, allerdings zugestandene, aber keineswegs für seine ontologische Anschauung massgebende. Vergisst er doch da, wo von der Schöpferkraft Gottes die Rede ist, die Ideen ganz und gar, indem er Gott nur die Dinge selbst, Elemente, Thiere u. s. w. und dann noch deren εἴκονες besonders, schaffen lässt [2]. Man hat Letzteres, wie bei schlimmen Anstössen auch diess als Aushülfe fungiren muss, zwar für „mythisch“ erklärt, wie man denn überhaupt den Monotheismus, das Palladium der attischen Philosophenschule, bei Plato als Mythus wegzuschaffen sucht, aber ich frage, war Plato, der in s e i n e m Mythus

1 Vgl. meine Abhandlung p. 11. 27.
2 p. 266.

Gott zum ποιητής und φυτουργός der Ideen erklärt [1], fähig, jene vermeintlich „mythische" Aeusserung zu thun, in der von den Ideen, auf die ihm doch sonst Alles ankommt, gar nichts verlautet? Um zum Substanzbegriff des Sophista zurückzukommen, so wird man es vielleicht sonderbar finden, dass dessen Verfasser damit eine solche Doppelsinnigkeit, wovon ich sprach, verbinden solle; aber so wenig Plato einen derartigen Doppelsinn mit dem Begriff des Seins, wenn er es eigentlich nimmt, verbindet, so geläufig ist derselbe dem Aristoteles. Auch Aristoteles nennt Substanz im ersten und allgemeinen Sinne des Worts das τόδε τι, das einzelne, materielle Ding; als δευτέρα οὐσία erst gilt ihm die Idee; genau so denkt und redet unser Verfasser des Sophista.

Um nun denselben von dem Vorwurf, welchen ich in meiner Abhandlung (p. 11—13) ausgesprochen hatte und eben wiederholt habe, zu reinigen, von dem Vorwurfe, dass er Plato's Ideenlehre verderbe, indem er sie durch grob realistische Vorstellungen corrigiren wolle, greift Hayduck zu dem unglücklichen Mittel, Plato selbst den Fehler aufzubürden, den der Sophistaautor begeht [2]. Plato soll also selbst den Ideen Bewegung und Kraft zugesprochen haben; und ich werde hart getadelt, dass ich sie für unbewegliche Substanzen ausgegeben habe. Als ob nicht Plato in seinen echten Schriften überall, wo er von den Ideen erläuternd spricht, sie für ewig gleich und unveränderlich erklärt hätte! Die Prädicate ἀεὶ ὂν τὸ αὐτὸ, κατὰ ταὐτὰ ὄν, ὡςαύτως ἔχον, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό sind für die Idee recht eigentlich die charakteristischen, und am vollständigsten erscheinen sie in dem Ausdruck des Phaedo zusammengefasst: ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτὸ, ὡςαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται [3]. Wenn Hayduck mir nicht glauben will, so möge er Zeller's Compendium consultiren, welches p. 420—427 [4] eine

1 Tim. p. 28 C. Rep. X. p. 597 D.

2 Auch Alberti will nicht an die Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit der platonischen Ideen glauben, welche doch in allen echten Dialogen ausnahmslos gelehrt wird und nicht nur durch Aristoteles bezeugt ist, sondern sich auch aus der Vernunft der Sache selbst ergiebt.

3 p. 78 D.

4 Phil. d. Griechen II, 1. 2te Aufl.

recht vollständige Zusammenstellung der auf die Ideenlehre bezüglichen Stellen Plato's liefert, und von der platonischen Idee sagt, dass sie ewig in einer Gestalt bleibt, unberührt von den Veränderungen dessen, was an ihr theilnimmt, einartig und keinerlei Wechsel unterworfen [1]. Aber gerade Zeller ist, wie es scheint, für Hayduck die Veranlassung des Glaubens gewesen, dass Plato doch wieder, im Widerspruch mit sich selbst, die Ideen in Bewegung setze und dass Aristoteles, welcher an der Unbeweglichkeit dieser transcendenten Wesenheiten bei Plato festhält, ein unglaubwürdiger Zeuge sei [2]. Hayduck ist hier in den Zirkelschluss verfallen, vor welchem ich ausdrücklich gewarnt hatte und hier noch einmal warnen will. Denn gewinnt er nicht erst aus den unechten Dialogen (Parmenides, Sophista, Philebus) eine falsche Vorstellung der platonischen Ideenlehre und interpretirt er nicht diese dann in die echten Gespräche resp. in den Philosophen selbst hinein, um nun von dieser falschen Auffassung der platonischen Ontologie aus auch den Inhalt jener unechten Gespräche rechtfertigen zu dürfen? Wer dagegen nur den Muth hat, einmal mit der Tradition zu brechen, die Scheidung des Echten und Unechten vorzunehmen und dieser gemäss die Ideenlehre in Betracht zu ziehen, muss zu demselben Resultat kommen, zu welchem Ueberweg [3] und ich gekommen sind, er muss mit Aristoteles jeden Zweifel an der Unveränderlichkeit der Ideen aufgeben und darum gerade in der Annahme der Beweglichkeit der Ideen das Kriterium der Unechtheit erblicken. Wenn übrigens Aristoteles es nicht so weit gebracht haben sollte, Plato's Ideenlehre zu verstehen, wer dürfte dann überhaupt noch hoffen, in deren Sinn einzudringen? Aber in dem Versuche, den alten Meister von Stagira zu meistern, steht Hayduck wenigstens nicht allein; neu ist, ich darf wohl sagen unerhört, wenn er erklärt, dass der Vorwurf einer schiefen Darstellung der platonischen Lehre, der den Aristoteles treffe, in diesem Falle zum Theil — man denke! — auf Plato selbst zurückfalle [4]. Also im Phaedrus und im

1 Eb. p. 423—424.
2 Vgl. p. 17 seiner Abh. Anm. 29.
3 Vgl. oben p. 171—5.
4 A. a. O. p. 17.

Gastmal, im Phaedo und Timaeus und in der Republik hat Plato sich über die Ideenlehre schief ausgedrückt, nur im tiefsinnigen Sophista, welcher die „tiefsten Geheimnisse der Speculation“ enthält, z. B. die Verwechslung der logischen Copula mit dem Substanzbegriff begeht, hat er uns einen Blick in das sonst verborgene Heiligthum gegönnt. Solch einem Argument gegenüber, wonach der geistreichste Schriftsteller der Hellenen, dessen litterarische Künstlerschaft mit jeder andern in der Welt es aufnehmen kann, sich über die wichtigste Bestimmung seiner wichtigsten Lehre schief ausgedrückt haben sollte und überall schiefer als im Sophista, solchem Argument gegenüber hört eigentlich jede Polemik auf. Ich will aber gern annehmen, dass nur die Leidenschaft des Widerspruchs meinen Gegner soweit geführt habe — weiter als ihm vermuthlich selbst lieb ist; und ziehe aus seiner Aeusserung zunächst nur den Satz, dass es mit einer Sache (der Beweglichkeit der Ideen) allerdings schlecht stehen muss, wenn man zu derartigen Beweismitteln seine Zuflucht nimmt. Hayduck sucht jedoch weiter seine Ansicht von der Bewegungskraft der Ideen auch durch positive Gründe zu vertheidigen. Er macht zunächst darauf aufmerksam, dass Plato eine Idee der Bewegung und der Selbstbewegung annehme, auch ein εἶδος τῆς ζωῆς. Sollen wir nun, ruft er aus, auch von dieser Idee gelten lassen, was Aristoteles Metaphys. 7, 8 dem Plato Schuld giebt (nämlich dass die Ideen mehr der Unbeweglichkeit und der Ruhe Ursache seien als des Gegentheils)? „Sollen wir im Ernst annehmen, dass Plato eine Idee des Lebens, der geistigen Bewegung aufstellen konnte, wenn ihm das Sein der Ideen ein schlechthin unbewegliches war (vgl. Soph. p. 249 A)?“ „Hätte Plato den Widerspruch übersehen, der hierin liegt, so wären wir gezwungen, seine philosophische Speculation für ein halb mechanisches Treiben zu halten u. s. w.“ [1]. Hayduck's Argument, wenn ich ihn nicht gänzlich missverstehe, ist folgendes: Plato nimmt eine Idee der Bewegung an, also muss diese auch Bewegung haben; eine Idee des Lebens, also muss diese auch lebendig, eine Idee der Erkenntniss, also muss diese auch geistig thätig sein. Gilt nun

1 A. a. O. p. 26.

die Unbeweglichkeit für diese Ideen nicht mehr, so gilt sie vermuthlich für die Ideen überhaupt nicht. Ich frage zunächst, warum denn Plato die Idee der Bewegung bewegt, die des Lebens lebendig gedacht haben soll, da die Ideen ihm doch nur Musterbilder des irdischen Geschehens und der irdischen Beweglichkeit sind? Eine Nothwendigkeit dazu ist schlechterdings nicht vorhanden, aber nicht nur keine Nothwendigkeit, sondern nicht einmal eine Möglichkeit dafür ist Plato gegeben, wenn er nicht in den grössten Widerspruch mit sich selbst verfallen wollte. Denn nach Hayduck's System müsste doch jede Idee dasjenige, dessen Muster sie an sich ist, in concreto auch darstellen: wie die Idee der Bewegung bewegt, die des Lebens lebendig, so müsste nicht nur die Idee des Kreises rund, die des Rothen roth, sondern die Idee des Gerechten gerecht sein, die des Vogels müsste fliegen, die des Frosches hüpfen. Kann man sich etwas Abenteuerlicheres denken, als diese Art des Daseins der Ideenqualitäten? Plato's Ideen sind ja, was Hayduck ganz zu übersehen scheint, Producte der Abstraction, die obgleich poëtisch oder wenn man will phantastisch hypostasirt, immer doch nur „rein gedacht" werden sollen [1] — sie empfangen das Prädicat des Seins nur, um als wirkliche Objecte des Wissens gelten zu können, und um als solche von den an der Bewegung Theil nehmenden sinnlichen Erscheinungen unterschieden zu werden (denn nach Plato lässt gerade der Widerspruch in der Bestimmung der sinnlichen Dinge nicht zu, diese wirklich zu denken, vgl. Phaedo p. 79), nicht aber heissen sie Substanzen im Sinne des leibnizischen oder herbartschen oder auch nur des aristotelischen Substanzbegriffs, nämlich als die Träger thätiger Kraft. Sie sind nur, um gewusst zu werden und ewige Vorbilder zu sein, und gerade darum müssen sie unveränderlich sein; so dass man sagen darf, dasselbe, was ihnen das Sein verschafft, verschaffe ihnen auch die ewige Unveränderlichkeit. Sobald sie Bewegung empfingen, würden sie aufhören, Gegenstand des reinen Denkens (ἐπιστητά), sie würden aufhören, platonische Ideen zu sein. Dass sich gegen diese Ideenlehre Plato's Vieles einwen-

1 Phaedo p. 79 A. Timaeus p. 51 E—52 A. p. 83 A. B.

den lässt und dass sie eingehender Vernunftkritik gegenüber unhaltbar ist, leugne ich nicht; aber von einem „halb mechanischen Treiben“ kann bei der Speculation Plato's darum denn doch nicht die Rede sein. Der Fehler liegt, wie ein andermal gezeigt werden soll, in einer falschen Auffassung des Sinnlichen, dem Plato mit Unrecht die Substantialität als dessen Grundlage abspricht, aber diese platonische Voraussetzung der Nichtrealität oder Substanzlosigkeit der sinnlichen Dinge einmal zugegeben, so folgt — bei der zugleich von Plato gemachten Annahme einer apriorischen Erkenntniss (ἐπιστήμη) — die Ideenlehre als berechtigte Consequenz. Statt sich die Genesis derselben aus den von Plato deutlich genug ausgesprochenen Voraussetzungen psychologisch und logisch zu erklären, trägt Hayduck auf Grund ungenauer Interpretation Dinge in ihn hinein, an welche er gar nicht gedacht hat. Die Beweglichkeit der Ideen ist ein ebenso starker Widerspruch gegen Plato's Ansicht, als die Inhärenz der sinnlichen Dinge in den Ideen; das eine hebt übrigens auch das andere auf, und beides wird nur ausgeklügelt, um die meist unklaren, gegen die Ideenlehre kämpfenden Aufstellungen der unechten Dialoge mit den Bestimmungen Plato's in den echten Dialogen in Einklang zu bringen, was einem Jeden, der consequent zu denken sich entschliesst, unmöglich werden wird [1]. Dass aber darum die Ideen nicht als beweglich angesehen werden können, weil Plato im Phaedo (p. 100 D) einmal sagt, die Parusie des Schönen m a c h e das Schöne zum Schönen [2], bedarf ebenso wenig einer Widerlegung, als es gegründet ist, dass die Ideen im Philebus p. 26 E *αἰτίαι* genannt würden [3]. Der Verfasser des Philebus, der übrigens, wie ich

1 Wer die Republik für eins der spätesten Werke Plato's hält, wird aus der darin enthaltenen Lehre von der Unbeweglichkeit der Gottheit (l. II. p. 380 D. folgg.), welche Aristoteles gleichfalls hervortreten lässt, zugleich die der Ideen als eine von Plato immerdar festgehaltene Ansicht erkennen müssen.

2 Hayduck a. a. O. p. 19.

3 A. a. O. p. 19. Anm. Dass Alberti noch einmal mit den Megarikern als Ideenfreunden vorrückt, bedarf wohl keiner besonderen Widerlegung. Die Megariker sind ja erst auf Grund dieser missverstandenen Sophistastelle zu Ideenfreunden geworden nach Schleiermacher's Hy-

nachher zeigen werde, Plato nicht ist, kannte die Ideenlehre besser. Er meint an jener Stelle den νοῦς βασιλικός, sein viertes Princip, wie auch ausdrücklich gesagt ist und sich, wenn man dieselbe pag. 26 weiter liest, ganz unzweifelhaft ergiebt.

Nach allen diesen Betrachtungen wird nun die Kritik der Ideenlehre, welche der Sophista p. 248 flgg. enthält, in anderm Lichte erscheinen, als man früher anzunehmen gewohnt war. So lange Plato als Verfasser des Dialogs galt, mussten neben ihm und seiner Schule noch besondere εἰδῶν φίλοι[1] erfunden werden, was jetzt nicht mehr nöthig ist. — Nach Besprechung der älteren ontologischen Ansichten kommt also der Verfasser des Sophista auf den als noch immer brennend bezeichneten Kampf der Materialisten mit den „Freunden der Idee" zu sprechen. Beider Thesen werden hinlänglich bezeichnet: dort handle es sich um die Identität von Sein und Körperlichkeit[2]; hier um die Unter-

pothese. Die Nachrichten über die Megariker sagen uns ganz andere Dinge.

1 Soph. p. 248 A—249 B.

2 Wenn ich dabei bemerke, dass das hier gebrauchte σῶμα in der allgemeineren Bedeutung von Materialität in Plato's echten Schriften nicht vorkomme, so glaubt Hayduck dabei die Rüge aussprechen zu dürfen, dass ich „auch an andern Stellen den Fehler begehe, sprachliche Argumente zu überschätzen." Der „vereinzelte" Gebrauch des Wortes σῶμα in dem Sinne von Körperlichkeit oder Materie dürfe nicht premirt werden, da „solche Erscheinungen auch in den übrigen platonischen Dialogen nicht ohne Beispiel sind (vgl. die ἑνάδες und μονάδες. Philebus 15 A. B.)". Ich erwidere darauf, dass erstens σῶμα (mit seinen Ableitungen) in den unechten Dialogen Sophista und Politikus wiederholt in der der spätern Graecität geläufigen nicht platonischen Bedeutung von Materie überhaupt, also gar nicht so vereinzelt vorkommt; dass zweitens sprachliche Argumente zur Bestimmung der Autorschaft einer Schrift gar nicht hoch genug geschätzt werden können nach dem Büffonschen Satze: le style c'est l'homme — wenn man die Sache nur richtig anfängt; und dass drittens Hayduck mit den ἑνάδες und μονάδες des Philebus eine sehr unglückliche Wahl eines Gegenbeispiels getroffen hat, da der Philebus gleichfalls unecht ist, und jene beiden Ausdrücke mit einer Reihe anderer zusammen uns gerade den Beweis liefern können, dass der Verfasser dieses Dialogs einem andern Lexikon, weil einer andern philosophischen Anschauung folgt, als Plato. Wovon später mehr. — Wenn auch Alberti gegen das, was ich über die Be-

scheidung der nur denkbaren (*νοητά*) und immateriellen (*ἀσώματα*) Ideen als des Seienden von der Körperwelt als dem Werdenden. Wer diese Stelle liest, ohne zu wissen, dass sie in einem Plato zugeschriebenen Werke steht, wird, wenn er sonst Plato's Schriften und Philosophie kennt, unzweifelhaft annehmen, dass darin von Plato die Rede ist und dessen Anhängern. Sind nicht zur Bezeichnung der *εἰδῶν φίλοι* gerade die charakteristischen, aus Plato's Dialogen wohlbekannten Schlagwörter gebraucht? Die *εἰδῶν φίλοι*, so heisst es, unterscheiden *γένεσις* und *οὐσία*, lassen uns an der ersteren *δι' αἰσθήσεως* Theil nehmen, an der letzteren *διὰ λογισμοῦ*. Die *ὄντως οὐσία* soll *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως* sich verhalten und die Schwierigkeit dabei nur der Begriff des *κοινωνεῖν* (p. 248 A flgg.) bilden. Kann man sich eine bessere Beschreibung der platonischen These wünschen? So lange Plato diess freilich selbst geschrieben haben sollte, mussten andere *εἰδῶν φίλοι* aufgesucht werden, zunächst die Megariker, die freilich nicht dahin passen, oder zurückgebliebene Platoniker selbst [1]. Solcher Quälereien ist man durch die Athetese des Dialogs enthoben. Hayduck aber, indem er Ueberweg's von diesem nunmehr selbst aufgegebene Hypothese aufnimmt, findet darin eine neue Bestätigung der von Bonitz gemachten, übrigens selbstverständlichen Bemerkung, dass der Verfasser des Sophista von Hause aus auf dem Standpunkt der von ihm freilich abgeänderten Ideenlehre stehe. Betrachten wir nämlich, so sagt er pag. 25 seiner Abhandlung, den kritischen Abschnitt des Dialogs, so werden wir leicht sehen, dass der Verfasser zu dem *ὄν* der Ideenfreunde eine ganz andere Stellung ein-

deutung von *σῶμα* gesagt habe, ankämpft, so thut er es auf eine so unzweckmässige Weise, dass er sich dabei selbst widerlegt, indem er aus p. 288d die Bedeutung von *σώματα* als „Material, Gold und Silber" beibringt, was eben ein unplatonischer Gebrauch des Wortes ist.

1 Vgl. m. Abh. p. 12. Wenn Hayduck p. 25 seiner Abhandlung sagt, ich hätte die letztere Deutung, dass die *εἰδῶν φίλοι* auf einer frühern Stufe zurückgebliebene Platoniker seien, unbedingt acceptirt, so befindet er sich im Irrthum. Ich habe deutlich genug ausgesprochen, dass ich diese Stelle auf Plato und dessen echteste Schüler beziehe, deren These sich, wie eben im Texte bemerkt, ganz genau von dem Verfasser des Sophista ausgesprochen findet.

nimmt, als zu den Substanzbegriffen der übrigen von ihm kritisirten Systeme. Während er diese schlechthin verwirft und umstösst, geht der von jenen aufgestellte Satz, dass die νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη das wahrhafte Sein darstellen, unangefochten aus seiner Betrachtung hervor." Auch ich leugne gar nicht und habe nie geleugnet, dass der Verfasser des Sophista die Ideenlehre anerkenne; ich behaupte nur, dass er sie nicht im platonischen Sinne genommen, dass er sie vielmehr von seinem realistischen Standpunkte aus in einer Weise umgebildet habe, wodurch sie aufhören muss, zu sein und zu leisten, wofür sie bestimmt war. Unrichtig ist daher die Behauptung, dass die νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη für den Verfasser des Sophista das wahrhafte Sein darstellen. Man beachte doch nur den Ausdruck βιαζόμενοι, dessen er sich bei dieser Gelegenheit (p. 246 B.) bedient, und worin der Tadel für die Ideenfreunde steckt, dass sie andere Leute zwingen wollen, ihre unbeweglichen Ideen für die allein wahre Substanz anzusehen; womit doch zugleich der Protest gegen solche Exclusivität ausgesprochen ist. Indem er dann die Spitze des Beweises gegen die Unbeweglichkeit und gleichsam Heiligkeit der Ideen kehrt (σεμνὸν καὶ ἅγιον etc. p. 249 A.) und darthun will, dass ihnen Bewegung und Leben ebensogut, als den anderen Dingen auch zukommen müsse, coordinirt er sie offenbar diesen letzteren und subordinirt er sie zugleich einem abstract und dynamisch gefassten Substanzbegriff, welcher dem aristotelischen sprechend ähnlich sieht[1].

Hayduck findet die Argumentation, die der Verfasser des Sophista bei dieser Gelegenheit anwendet, ganz angemessen und logisch; er bricht in Schmähungen aus, weil ich diess nicht finde. Ich will ihm das Unlogische des im Sophista angewandten Beweises kurz darthun. Es wird folgendermassen argumentirt: Ihr Freunde der Ideen werdet doch zugeben, dass die Ideen erkannt werden. Nun ist das Erkennen ein Thun, folglich ist das Erkanntwerden ein Leiden. Ein Leiden ist aber nicht ohne Bewegung denkbar, also müssen die Ideen, weil sie beim Erkanntwerden leiden, beweglich sein. Diess ist genau der Gang und Inhalt des p. 248—249 gebrachten Beweises. Das Unlogische desselben besteht

1 Vgl. m. Abh. p. 13.

darin, dass, weil das Erkennen eine Thätigkeit ist, das Erkanntwerden ein Leiden sein soll [1]), da diejenige Art der Thätigkeit, welche für das Erkennen gilt, ihren Gegensatz am Leiden nicht hat, oder mit andern Worten: Erkennen und Erkanntwerden nicht denselben Gegensatz wie Thun und Leiden bilden, wie es denn auch unmittelbar gegen den gesunden Menschenverstand läuft, dass das Erkanntwerden ein Leiden sein oder nach sich ziehen solle. Und wenn der Verfasser des Sophista weiter fortfährt, den Ideen auch noch Leben, Seele und Geist zuzusprechen, entfernt er sich von Plato's Sinn wo möglich noch mehr [2]. Allerdings hat auch diese Wendung Hayduck's Beifall, aber er hat sich dabei wohl nicht die Folgen dieser seiner Zustimmung überlegt. Bedenkt man nämlich, dass Plato nicht etwa Ideen bloss der ethischen Verhältnisse, auch nicht bloss der mathematischen Grössen, sondern sogar der natürlichen Dinge, ja selbst der menschlichen Kunstproducte, wie Bett und Becher, annimmt, so wird, wenn man diesen allen nicht bloss Bewegung und Leben, sondern auch Seele und Geist verleiht, etwas gar Wunderliches herauskommen. Vollends in Verbindung mit der oben berührten hayduck'schen Ansicht, wonach jede Idee auch darstellen oder ausüben soll, was sie an sich ist (an welcher Ansicht der Verfasser des Sophista freilich unschuldig ist). Dann wird die Idee des Rothen eine rothe Seele, die Idee des Sechsecks ein sechseckiger Geist werden, die Idee des Kalten Gemüthskälte entwickeln u. s. w. Kurz, man sieht, es giebt das wunderlichste Pandämonium, wovon sich Plato nichts träumen liess und wovor auch der phantastischste Neuplatoniker zurückschrecken möchte. Wenn aber der Verfasser des Sophista sich erlaubte, den Ideen Leben und Seele zu-

1 Es ist vermuthlich eine falsche Anwendung der aristotelischen Bestimmungen über den Gegensatz von ποιεῖν und πάσχειν im Spiel.

2 Wenn Hayduck mir bei Gelegenheit der Besprechung dieser Stelle vorwirft, dass ich zwei ganz verschiedene Erörterungen zusammenwerfe, so muss ich dagegen bemerklich machen, dass die angeblich verschiedenen Erörterungen im Texte des Dialogs (p. 248 D—249 A) zusammen vorkommen, also eine sind, und da der Begriff der Bewegung mit dem der Seele und des Lebens auf das Engste — für Plato wie für den Verfasser des Sophista — zusammenhängt, auch sonst wohl als eine behandelt werden konnten.

zusprechen, so ist diess eben der Anfang der neuplatonischen Verengerung und Sublimirung der Ideenwelt, bei der nicht mehr an die Musterbilder der natürlichen Dinge und noch weniger menschlicher Fabrikate, sondern an einen die höchsten sittlichen und metaphysischen Begriffe vertretenden Götterkreis gedacht wird [1].

Nachdem ich auf's Neue dargethan zu haben glaube, dass der Sophistadialog, mag man seine Compositionsform oder seinen philosophischen Inhalt in Betracht ziehen, als unplatonisch angesehen werden müsse, ist es nöthig, noch den Gang des Gesprächs in's Auge zu fassen und daraus die Beantwortung der Frage nach dem Zweck und der Absicht des Ganzen zu gewinnen. Hierbei hat Bonitz vorgearbeitet, indem er mit schlagenden Argumenten wenigstens soviel nachweist, dass die gewöhnliche Annahme, der Sophista diene zur Darlegung der Dialektik oder zur Begründung der Ideenlehre, nicht stichhaltig sei. Er selbst ist dagegen der Meinung, dass „Platon im Sophista der schon als feststehend vorausgesetzten Ideenlehre durch die Lehre von der *κοινωνία τῶν γενῶν* eine weitere Entwicklung der Art gebe, dass dadurch die in allen bisherigen Philosphemen zurückbleibenden Schwierigkeiten ihre Lösung finden, und selbst dem blossen Scheinwissen seine sichere Stelle ausserhalb des Bereiches der Philosophie angewiesen wird“ [2]. Bonitz gewinnt diess Resultat zunächst auf dem Wege der Elimination, indem er geltend macht, dass „Platon“ im Sophista

1 Alberti versucht eine andere Weise, die Argumentation des Sophistadialogs p. 248d folgg. zu halten. Er sagt, es komme auch in unbezweifelt platonischen Schriften Aehnliches vor, und erinnert zu diesem Ende an Rep. 477a—479e. Ich bekenne, nicht einzusehen, wie beide Stellen parallelisirt werden können. Auch Alberti versucht es nicht; er behauptet nur den Parallelismus. Die Stelle der Republik enthält eine vom platonischen Standpunkt der Ideenlehre aus vollständig gerechtfertigte, lichtvolle und logisch bündige Argumentation, deren Zweck ist, den Gegensatz von *ἐπιστήμη (γνῶσις)* und *δόξα* klar zu machen; aber die Stelle des Sophista? Was darin über die Ideen und über die Erkenntniss gesagt wird, läuft ja dem direct zuwider, was in der Republik gesagt worden war; und auf eine wie unzulässige Weise die platonische Ideenlehre im Sophista angegriffen wird, denke ich oben gezeigt zu haben.

2 A. a. O. p. 324.

über das Wesen der Sophistik durchaus nichts Neues beibringe, Nichts, was nicht in andern Dialogen schon vorgekommen sei (— das ist freilich nur zu wahr! —), dass also die Bestimmung des Begriffs des Sophisten in diesem Gespräch nur der äussere Anlass, die Schale, sein könne; dass aber auch im mittlern Theile die Kritik der früheren Metaphysiker eigentlich nichts Neues gebe, sondern nur durch Aufzeigung der Schwierigkeiten im Begriffe des Seins zur Vorbereitung der Lösung der eigentlichen Aufgabe diene, die im letzten Abschnitte (cap. 36—47) bearbeitet werde, der Gemeinschaft der Begriffe [1]. Positiv lässt sich für Bonitz' Meinung allenfalls noch zweierlei anführen, zuerst, dass „Platon" im Sophista wirklich auf diese Lehre von der *κοινωνία τῶν γενῶν* ein grosses Gewicht legt und sie zu einem, wenn auch nicht einzigen Gesichtspunkt der Exposition macht, sodann, dass diese Lehre in dieser Form und Ausführlichkeit in keinem andern Gespräche vorkommt.

Aber gegen Bonitz' Ansicht, dass die Auseinandersetzung der *κοινωνία τῶν γενῶν* den eigentlichen Zweck des Dialogs bilde, erheben sich doch gewichtige Bedenken. Ist es möglich, so fragen wir zunächst, dass ein verständiger Autor einer Lehre ein ganzes, ziemlich grosses Gespräch gewidmet haben soll, wenn sie nicht dessen vierten Theil einnimmt? War Plato dieser Autor, so ist diess vollends unmöglich. Denn Plato geht, wie wir gesehen haben, in der Anlage seiner Dramen mit hoher künstlerischer Besonnenheit zu Werke und würde, wenn er irgend eine einzelne Lehre zum Gegenstande eines Dialogs hätte machen wollen, diess sicherlich so eingerichtet haben, dass darin Alles auf diesen Zweck hinführte und denselben als den durchlaufenden Gedanken erscheinen liesse. Im Sophista ist diess mit der *κοινωνία τῶν γενῶν* nun nicht der Fall, vielmehr ist der Gedanke, welcher uns vorn, in der Mitte und am Schluss beschäftigt, die Definition des Sophisten, wozu sich die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe in der That als Hülfsmittel oder Beitrag verhält. Wenn aber Bonitz anzudeuten scheint, dass der Begriff des Sophisten einen ganz besonderen Anlass zur Entwicklung jener Lehre abgebe und eben dess-

1 Ebd. p. 315 folgg.

wegen, gleichsam als der geeignetste Anknüpfungspunkt, dazu gewählt worden sei, so ist dagegen zu bemerken, dass die κοινωνία τῶν γενῶν für den Begriff des Sophisten nicht wichtiger ist, als für den des Philosophen, oder jedes beliebigen Andern, welcher sich der Sprache bedient, namentlich aber des γραμματικός.

Aber hören wir Bonitz weiter. Dass der Abschnitt über die κοινωνία τῶν γενῶν, so sagt er [1], den wichtigsten positiven Inhalt des Sophista enthält, wird von keinem Erklärer in Zweifel gezogen. Nehmen wir nun einmal an, man lese diesen Abschnitt ohne irgend einen Gedanken daran, dass γένη, εἴδη für Platon eine andere Bedeutung haben, als die der allgemeinen Begriffe in ihrer verschiedenen Abstufung, so würde man sich über die Trivialität dieses Abschnittes nicht genug verwundern können. Dass die Bewegung Bewegung ist und nicht Ruhe, die Ruhe Ruhe und nicht Bewegung, dass also die Bewegung sich selbst identisch und von der Ruhe verschieden, die Ruhe sich selbst identisch und von der Bewegung verschieden, dass jedem Begriffe sich manche andere als Prädicat zuschreiben lassen, und dass unendlich viele durch ein negatives Urtheil von ihm auszuschliessen sind: diese und ähnliche Sätze sollen die Lösung geben für Fragen der Philosophie, deren Schwierigkeiten näher dargestellt und in den lebhaftesten Farben geschildert sind? Aber die Sache erhält eine wesentlich andere Gestalt, sobald wir uns vergegenwärtigen, dass für Platon jedes logische Verhältniss eben als solches die Geltung selbständiger Realität hat, und dass in der Voraussetzung dieser Geltung die Bedeutung der ganzen Erörterung liegt [2]. Bonitz hat sicherlich Recht, dass die κοινωνία τῶν γενῶν in bloss logischem Sinne gefasst, etwas ganz Triviales und so Selbstverständliches sei, dass darüber keine Worte verloren zu gehn brauchen; aber wenn er fortfährt, dass „die ontologische Geltung des Logischen der wesentliche im Sophista ausgedrückte Characterzug der platonischen Ideenlehre selbst sei“, so muss man dem widersprechen. Weder hat der Sophistaautor bei seiner κοινωνία

1 A. a. O. p. 331.
2 A. a. O. p. 331.

τῶν γενῶν an die ontologische Geltung (will sagen an die realen Verhältnisse der als ideale Substanzen gefassten Begriffe zueinander) gedacht, noch hätte Plato eine solche Uebertragung der logischen Verhältnisse auf die Existenzform der Ideenwelt jemals zugegeben. Wer den betreffenden Abschnitt des Sophista ohne die vorgefasste Meinung, dass die γένη oder εἴδη die platonischen seien, liest, kann unmöglich auf den Gedanken gerathen, dass damit etwas Anderes als die logischen Verhältnisse der ganz abstract und nicht real aufgefassten Begriffe gemeint seien, wie denn auch die verschiedensten Interpreten diess angenommen haben. Ich leugne damit nicht etwa, dass der Verfasser des Sophista sich anderweitig der Verwechslung des Logischen und Ontologischen schuldig gemacht habe, wovon ja schon oben die Rede war, sondern behaupte nur, dass, wenn er im Allgemeinen auch mit Plato die Ideenlehre anerkennt, er in diesem Abschnitt die γένη nicht als platonische Ideen, d. h. als Realitäten auffasst und wirklich nur von der Prädicabilität der Begriffe handelt. Plato selbst aber hätte auf die von Bonitz vorausgesetzte Art unmöglich eine Erweiterung seiner Ideenlehre gewinnen können. Gewiss statuirte er nicht bloss eine κοινωνία der Ideen mit den sinnlichen Dingen, sondern auch der Ideen untereinander, aber diese muss doch als eine systematisch feststehende von ihm angesehen worden sein, wovon die Prädicabilität wohl die Folge, aber doch wieder wesentlich zu unterscheiden war. Die Gemeinschaft der Ideen untereinander, sage ich, muss, weil diess ewig gleiche und feststehende Wesen sind, von Plato auch als ewig gleich und fest, als rein actuelle Ordnung gefasst worden sein, während die im Sophista gemeinte κοινωνία τῶν γενῶν (d. h. die logische Prädicabilität) etwas Potentielles ist, welches durch die subjective Freiheit des Denkens und Sprechens eine unendliche Variation in der Anwendung zulässt und erfährt. Das ist ja auch im Dialog deutlich genug gesagt. In diesem Sinne also, wie Bonitz es meint, kann Plato gar nicht die „ontologische Geltung des Logischen“ angenommen haben: der Parallelismus des Seins und Denkens bezieht sich bei Plato nur auf die (rein gedachten) Begriffe als solche, nicht auf deren Verbindungen im Urtheile. Wenn daher Bonitz sagt, Aristoteles habe nach s e i n e n logischen

und ontologischen Grundsätzen vollkommen Recht, wenn er dagegen Einsprache erhebt, dass aus τὸ μὴ ὄν ἐστι μὴ ὄν gefolgert werde τὸ μὴ ὂν ἔστιν, und sich wundert, dass man bisher auf diese Stelle, in der Plato kritisirt werde, noch nicht aufmerksam geworden sei [1]), so ist eben dagegen geltend zu machen, dass Plato selbst von einem solchen handgreiflichen Irrthum sich frei gehalten hat, und Aristoteles dabei also an Plato nicht gedacht haben wird, wenn er auch freilich an den Verfasser des Sophista gedacht haben mag. Muss trotz aller Proteste, die Bonitz erhebt, die *κοινωνία τῶν γενῶν* des Sophista als das bloss logische Verhältniss der Begriffe angehend betrachtet werden und darum als äusserst trivial gelten, so wird man nun auch nicht mehr in deren Aufstellung den Zweck des ganzen Dialogs suchen dürfen.

Dieser Zweck, das wird kühnlich behauptet werden dürfen, ist nun kein anderer als die Darstellung und Definition des Sophisten. Darauf führt nicht nur der Titel des Dialogs, welcher, an sich schon abweichend von der platonischen Sitte der Benennungen, durch sein unplatonisches Citirtwerden im Politikus gesichert ist [2]; darauf führen aber auch die ausdrücklichen Erklärungen zu Anfang des Gesprächs [3], darauf leitet ferner der Umstand, dass am Schluss auf die von Anfang an vorbereitete Definition des Sophisten zurückgekommen wird [4], darauf endlich, dass im Grunde genommen Alles, was im Dialog vorkommt, zur Begründung oder Förderung dieser Darstellung des Wesens der Sophistik dienen soll, wie denn z. B. drei Kapitel hindurch ein Beispiel der Begriffsdiäresen vorgeführt wird, damit die Art, wie der Sophista zu definiren sei, daran gelernt werde. Die ontologischen und logischen Erörterungen aber, welche den grösseren Theil des Dialogs füllen, und denen, die Plato für

1 A. a. O. p. 332. Die Stelle ist aus Soph. elench. c. 25. p. 180. A. 23.

2 p. 284 B.

3 Vgl. oben p. 183—184.

4 Wenn Alberti sich an meinen Ausdruck, dass dieselbe ungeheuerlich sei, stösst, so möchte ich nur dagegen fragen, ob, ich will gar nicht sagen in Plato's echten Schriften selbst, sondern nur bei irgend einem andern guten Schriftsteller etwas dem Aehnliches vorkommt!

den Verfasser hielten, darum als das Wichtigere erscheinen mussten, weil wir über den Sophisten in dem Gespräche nichts erfahren, was nicht aus andern Dialogen schon ebenso gut oder noch besser bekannt ist [1], sind doch nur angestellt zur gelehrten Erläuterung des aristotelischen Satzes, dass Plato die Sophistik *περὶ τὸ μὴ ὄν* gesetzt habe. Sie sind also Mittel zum Zweck, nicht der Zweck selbst, wobei sich freilich nicht in Abrede stellen lässt, dass sie weitergreifender Bedeutung sind, als unmittelbar erfordert wird. Aber der Verfasser des Sophista liebt dergleichen Exspatiiren überhaupt, wie ja auch bei den Diäresen zu Anfang des Dialogs ersichtlich ist, deren krauses Material zum Theil nicht zur Sache gehört, und wie wir im Politikus ähnlichen Phantasiesprüngen begegnen werden. Niemand wird aber bei allen diesen, Excursen ähnlichen Auseinandersetzungen den Eindruck empfangen, dass sie um ihrer selbst willen gemacht würden; immer kehrt die Rede zur Sophistik wieder zurück, von der sie sich nur entfernte, um deren Begriff gründlicher — im Sinne des Verfassers — darzustellen. So lange Plato als dieser galt, durfte man freilich bei der Sophistik als Zweck des Dialogs nicht stehen bleiben; wenn aber Plato nicht der Urheber ist, stellt sich die sachgemässe Ansicht des Inhalts gleichsam von selbst wieder ein.

Auch das wird nicht zur Rechtfertigung des angeblich platonischen Ursprungs dieser Schrift dienen können, dass man behauptet, Plato habe darin eine Fortbildung oder Umbildung der Ideenlehre versucht. Abgesehen von dem, was schon oben zur Erwägung gekommen ist, dürfte wohl als sicher zu behaupten sein, dass Plato, wenn er von der Unbeweglichkeit der Ideen zurückgekommen und sie mit Zugrundelegung eines dynamischen Substanzbegriffs so gefasst hätte, wie diess im Sophista geschicht, sich über dieses Aufgeben seines Fundamentaldogmas anders ausgelassen haben würde. War es wohl ehrlich und angemessen, dass er alsdann von derjenigen Fassung der Ideenlehre, welche er in allen seinen Hauptschriften, vom Phaedrus an bis zum Timaeus und Phaedo, vertreten hatte, wie von einer ihm fremden Lehre sprach, dass er die Anhänger dieser seiner „bis-

1 Vgl. Bonitz a. a. O. p. 316.

herigen" Lehre als εἰδῶν φίλοι angriff und tadelte, ohne auch nur ein Wort der Entschuldigung für sie zu haben? Das ist ganz undenkbar. Aber auch das müssen wir für ausgemacht halten, dass ein so selbstbewusster Denker wie er, wenn er wunderlicher Weise seine das ganze Leben hindurch mündlich und schriftlich festgehaltene Ideenlehre am Ende zu verwerfen sich genöthigt gesehen hätte, diess in würdigerer und feierlicherer Weise, als es im Sophista der Fall ist, erklärt haben würde, wo die Kritik dieser Lehre von den Ideen verhältnissmässig Nebensache ist, und ein Hauptgewicht auf den in aristotelischer Weise abstract gefassten Substanzbegriff gelegt wird. Auf solche Art hätte also Plato wahrlich nicht retractirt. Aber Aristoteles sagt uns auch von einer solchen Sinnesänderung seines Lehrers nichts, was zu thun er sicherlich nicht unterlassen haben würde, da er in seiner Metaphysik so vielfach auf der Polemik gegen die Ideenlehre fusst, ein Schwanken oder eine Selbstkritik Plato's aber ihm die stärksten Waffen geliefert haben würde, zumal wenn Plato sich dabei seiner eigenen realistischen Auffassung genähert, ja bedient hätte! Es ist undenkbar, dass Aristoteles die im Sophista direct und indirect vorhandenen Gründe gegen die platonische Ideenlehre ignorirt haben sollte, wenn er Plato für den Verfasser hielt; es ist undenkbar, dass Aristoteles Plato's Selbstaufgeben seines erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Standpunktes nicht gekannt, mitgetheilt, benutzt haben sollte. Kannte nun Aristoteles, was freilich zweifelhaft ist, den Dialog und bringt er ihn bei seiner Polemik gegen Plato nicht auf das Tapet, so würde schon daraus zu schliessen sein, dass er ihn nicht für Plato's Werk hielt. Der Verfasser des Sophista steht denn auch, wie bereits hinlänglich nachgewiesen ist, auf einem von Plato schon von vorn herein verschiedenen Standpunkt; er ist weitherzig genug, die Ideenlehre mit darin einzuschliessen, aber unfähig, sie ihrem eigentlichen Sinne nach zu behaupten oder zu verwenden.

Plato's Philosophiren zeichnet sich durch den innigen Zusammenhalt dialektischer Lebendigkeit und productiver Gestaltungskraft aus, welche, von einer sittlich-ästhetischen Weltansicht getragen, sich in allen denjenigen seiner dramatischen Schöpfungen, deren Echtheit zugleich bezeugt und

an sich unverkennbar ist, bethätigen: im Sophista ist an die Stelle jener Elemente, deren schönen Verein alle Dialoge Plato's darthun, das Spielen mit abstracten Vorstellungen, die Compilation heterogener Sätze und Philosopheme, die Nachahmung des Fremden — alles diess auf der Basis eines naiven Glaubens an die Realität der sinnlichen Welt getreten. Plato lebt und webt in dem Eifer um das sittliche Wohl seines Volks; Alles, was er sagt, ist ihm von einer hohen und würdigen Anschauung der menschlichen Bestimmung, von einer edlen Absicht für die Geistesbildung und Seelenerziehung seiner Mitbürger eingegeben — von dieser seiner Tendenz, Mahner an die Seelenrettung zu sein, finden wir, wie in den zunächst stehenden Dialogen, so auch im Sophista nichts; denn aller Tadel der Sophistik, welcher in diesem Gespräche vorkommt, ist nur der Ausdruck theoretischer Betrachtung, nicht jenes schönen sittlichen Unwillens, wie wir ihn allerwege bei Plato finden, besonders in der erwähnten Stelle der Republik, welcher Aristoteles das von dem Sophistaverfasser benutzte Dictum entnahm. Auch in dieser Hinsicht steht der Verfasser des Dialogs dem aristotelischen Standpunkte kühler Theorie viel näher, als dem von der Wärme subjectiven Gefühls belebten Plato's.

Die in meiner schon erwähnten Abhandlung ausgesprochene Bemerkung, dass sich im Sophista eine Mischung platonischer und aristotelischer Elemente finde, klingt beim ersten Hören zwar verwunderlich, hat sich mir aber durch wiederholtes Eingehen auf die Dialoge zunächst dieser Gruppe, besonders des Parmenides, Sophista und Philebus, zu vielfach bestätigt, als dass ich nicht daran festhalten müsste. Es ist, so denke ich, schon an sich wahrscheinlich, dass Werke, welche sich der Ideenlehre gegenüber kritisch verhalten, durch den Aristotelismus berührt seien, — denn welcher jüngere Zeitgenosse Plato's übte eine so durchschlagende Kritik der Ideenlehre als Aristoteles? — kommt nun noch der Nachweis dazu, dass Philosopheme und philosophische Termini der peripatetischen Schule darin vorkommen, so wird diese Wahrscheinlichkeit ausserordentlich erhöht. Der dem Sophista eigene, allerdings wunderliche Gegensatz von Unfertigkeit und Gedankenschwäche auf der einen, von kritischer Reife auf der andern Seite scheint sich nur durch

das Anerkenntniss erklären zu lassen, man habe es hier mit einem Nachahmer zu thun, der, indem er Plato einerseits benutzte, wie im Sophista namentlich dessen Theaetet, im Politikus dessen Leges, andererseits auch über Plato hinausgehende Lehren kannte und anzuwenden nicht verschmähte, deren Quellen wir nach Allem, was wir von der griechischen Philosophie wissen und von deren Litteratur noch übrig haben, auf Aristoteles zu deuten nicht werden umhin können.

Schon die häufige Anwendung der bekannten aristotelischen Termini *δύναμις, μέθοδος, ἔλεγχος* und *ἐλέγχειν, ἀπορία* und *ἀπορεῖν, ὅρος* und *ὁρίζειν, ἀπόδειξις, συμπλοκή, ἀπόφασις*, wozu im Politikus noch ähnliche kommen [1], muss jedem Leser auffallen; denn wenn auch deren einige bei Plato sich finden, so doch nicht in so ausgeprägter, specifischer, schulmässiger Bedeutung, wie sie hier erscheinen. Man könnte dabei noch auf den Gedanken gerathen, dass uns im Sophista vielleicht nur ein Uebergangsstadium von Plato zu Aristoteles vorliege, aber diesem widerspricht wenigstens meinem Gefühl nach die Art und Weise, wie gewisse aristotelische Elemente in beiden Gesprächen vorkommen: es sind nicht, wenn ich den schon einmal gemachten Vergleich hier wiederholen darf, gleichsam neue Münzen, deren scharfes Gepräge es verbürgt, dass sie jetzt erst die Werkstatt des Gedankens verlassen haben, sondern verhältnissmässig abgegriffene, also aus zweiter Hand überkommene. Plato wie Aristoteles haben als selbständige Denker sich jeder seine eigene in ihrer Art vortreffliche Sprache geschaffen; der Verfasser des Sophista überkam beide und gebraucht sie bunt durcheinander. Wenn man erwägt, wie schnell der Eklekticismus in der griechischen Philosophie überhand

1 Vgl. rhein. Museum Jahrg. 1864, Bd. XIX. p. 93 folgg. Auch das, was Alberti, zum Theil auf recht wunderliche Art, gegen meine desfallsigen Bemerkungen sagt, hat mich keines Anderen belehrt. Die Terminologie und Phraseologie beider in Rede stehenden Dialoge, ja ihr ganzer Stil, weicht von dem der anerkannt echten Gespräche sehr bedeutend und wahrlich nicht zu ihrem Vortheil ab, was übrigens schon durch die Hypothesen von megarischen Einflüssen, Entfernung von Athen u. s. w. indirect selbst von denen, welche Sophista und Politikus für echt hielten, anerkannt worden ist.

nahm, so wird es nichts Gezwungenes haben, ihn schon in sehr frühe Zeit zurückzudatiren. Ist nicht schon das ein Zeichen des Eklekticismus unseres Verfassers, dass er mit Diäresen zur Bestimmung der Sophistik beginnt, was der platonischen Weise entstammt, wenn auch nicht mit dem Sinne Plato's selbst übereinkommt, und dann doch wieder in anderer, eben aristotelischer oder doch quasi-aristotelischer Weise auf eine Definition eben desselben Begriffs lossteuert, mit der er schliesst? Ist es nicht eine Mischung der metaphysischen Grundsätze beider Schulen, wenn im Sophista wie im Politikus die Ideenlehre, zum Theil in sublimer Fassung, vorkommt, und trotzdem sich allerwege ein recht derber Realismus, dessen sich der Physiker Strato nicht hätte zu schämen brauchen, hervordrängt[1]? Das Ausschneiden einer besonderen Untersuchung aus dem Ganzen der Wissenschaft behufs einer Specialdarstellung ist der aristotelischen Weise so nahe, wie es der platonischen fremd ist; aber das Hereinziehen mannigfaltigen Stoffes, im Politikus sogar eines Mythus, ist wieder ein freilich nicht wohlgerathener Nachklang der platonischen Schriftstellerei.

Dass der Sophista ganz besonders an Theaetet sich anlehnt, habe ich schon oben im Allgemeinen bemerkt; ich will nun die Stellen bezeichnen, aus denen eine oft wörtliche Benutzung dieses Dialogs hervorgeht, was allein schon ausreicht, den Glauben an den platonischen Ursprung des Gesprächs unmöglich zu machen. Theaetet p. 155 E ist im Sophista p. 246 A. p. 247 C bis zum wörtlichen Ausdruck benutzt; Theaetet p. 153 B. C ist von der Bewegung in der Seele als etwas Gutem die Rede; diess wird vom Verfasser des Sophista (leider auch von einigen neuern Interpreten) fälschlich auf die Ideenwelt übertragen (vgl. p. 249 A). Theaetet p. 181 B findet sich von den alten Metaphysikern der — ironische — Ausdruck: *γελοῖοι ἐσόμεθα ἡγούμενοι ἡμᾶς μέν τι λέγειν φαύλους ὄντας, παμπαλαίους δὲ καὶ πασσόφους ἄνδρας ἀποδεδοκιμακότες.* Aehnlich heisst es, aber ohne Ironie, in den Gesetzen p. 886 C *οὐ ῥᾴδιον ἐπιτιμᾶν παλαιοῖς οὖσιν,* von den alten Kosmologen im Gegensatz zu den neueren Sophisten. Der Verfasser des Sophista, Beides durch-

1 Vgl. m. Abh. p. 13. Elemente der aristot. Logik p. 25—26.

einanderwerfend, sagt p. 243 A χαλεπὸν καὶ πλημμελὲς οὕτω μεγάλα κλεινοῖς καὶ παλαιοῖς ἀνδράσιν ἐπιτιμᾶν, obgleich er von Leuten redet, die gar nicht so alt sind, indem er ferner das Ironische der ersten Stelle, die sich mit denselben Leuten, wie er zum Theil, beschäftigt, ernst nimmt, und dennoch sich nicht abhalten lässt, in aristotelischer Weise eine zusammenstellende Kritik zu üben. Die Aporie von dem ψευδῆ δοξάζειν des Theaetet p. 187 D ist Sophista p. 236 E zum Theil wörtlich, aber wieder missverständlich und selbst unlogisch benutzt. Besonders ist auf die Vergleichung von Theaetet p. 188 E mit Sophista 237 D Gewicht zu legen, die eine sclavische Abhängigkeit vom Grundtext bekundet. Aber solcher missverständlichen oder ganz knechtischen Nachahmung gerade des Dialogs, an den sich der Sophista unmittelbar, d. h. zeitlich nur durch eine Nacht getrennt, anschliesst[1], findet man noch mehrere. Sehr characteristisch erscheint mir Folgendes. P. 239 D ist im Sophista gesagt, dass der Sophist, wenn man ihn als einen εἰδωλοποιός bezeichnen wolle, die Frage thun würde, was denn unter einem εἴδωλον gemeint sei. Wir müssen also, o Theaetet, sagt nun der eleatische Fremdling, untersuchen, was wir dem „Jüngling" darauf antworten sollen. Was heisst hier: Jüngling? Heindorf sucht sich durch die Interpretation zu helfen, dass νεανίας jugendlich keck, insolent bedeute, — wofür ein Paar Stellen von Dramatikern sprechen sollen, die aber nichts beweisen — und andere Erklärer sind ihm gefolgt, falls sie nicht, was freilich das Klügere war, vorzogen, an der Schwierigkeit mit ehrfurchtsvollem Stillschweigen vorüberzugehn. Vergleicht man den Theaetet p. 166 A und p. 168 C, so wird man sich des Gedankens nicht erwehren können, dass der dort gebrauchte Scherz von dem παιδίον, welches den von Sokrates bekämpften und von Protagoras vertheidigten Sophisten bezeichnet, die Veranlassung gegeben habe, auch im Sophistadialog den angegriffenen Vertreter der Sophistik ähnlich zu taufen. Es wird uns dann auch nicht wundern, dass der Verfasser des Sophista die seit den Zeiten der Neuplatoniker so berühmten fünf Kategorien p. 250 A folgg. p. 254 D—256 B als eine Auswahl der von

1 Vgl. oben p. 182.

Sokrates dem Theaetet abgefragten κοινά (p. 185 C—E) genommen hat, bei welcher Gelegenheit wieder recht das Kreuzungsverhältniss platonischer und aristotelischer Elemente hervortritt. Denn der Gedanke eines Kategorienentwurfs überhaupt ist aristotelisch, der Inhalt dieser Kategorien des Sophista aber platonisch (vgl. Tim. p. 35 A folgg.). Ebenso scheint er sich bei der Bestimmung des Begriffs des Sophisten sowohl platonischer als aristotelischer Aeusserungen bedient zu haben [1].

Dürfte somit das Urtheil, dass der Verfasser des Sophista verschiedene philosophische Sätze und Lehren verschiedener wissenschaftlicher Standpunkte eklektisch miteinander verbunden hat, ohne die Consequenz davon durchdacht und klar entwickelt zu haben, gerechtfertigt erscheinen, so lässt sich ein Aehnliches auch von seinem Stil und seinem sprachlichen Ausdruck behaupten, welcher gleichfalls heterogene Elemente enthält. In manchen Phrasen, im Fall mancher Perioden ist Plato mehr oder weniger glücklich nachgeahmt; dann begegnen wir wieder Aeusserungen, in welchen die vulgäre Schulsprache hervortritt. Da dieser Umstand im zweiten Dialog, dem Politikus, noch mehr hervortritt, so ist er schon bei Gelegenheit der ersten Besprechung desselben etwas näher erörtert worden [2].

1 Vgl. meine Abh. p. 25—26.

2 Wenn Chr. H. Weisse in einer Anmerkung zu seinem in der »Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik« N. F. Bd. 46. Heft 2. gedruckten Aufsatz über Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie p. 168 die Athetese des Sophista zurückweisen zu müssen glaubt, weil »die auch von den ersten Denkern der Neuzeit, einem Schelling, Hegel, Schleiermacher mit gerechtem Nachdruck anerkannte Tiefe und Bedeutsamkeit des Inhalts durchaus auf einen Denker ersten Ranges als Verfasser schliessen lassen, und auch der stilistische Ausdruck trotz seiner Ungleichheit und Schwerfälligkeit das dem Kundigen unverkennbare Gepräge des Platonischen Geistes trage« — so hat Weisse dieses Urtheil durch die nun folgende Begründung desselben selbst wieder vernichtet. Er erkennt nämlich an, »dass dieser Character des Ausdrucks, der mit einer ebenso unbehilflichen als abenteuerlichen, beinahe knabenhaft spielenden Einrahmung des Werkes verbunden sei, dem aufmerksameren Forscher unmöglich mache, dasselbe der reifen Kunst Platon's zuzuschreiben«. »Wer Werke, fährt Weisse fort, geschaffen hat von der stilistischen Meisterschaft eines Gorgias und Protagoras, von dem dürfen wir kühn als eine

In meiner Abhandlung über diesen letztgenannten Dialog [1] habe ich nach einer kurzen Bemerkung über die Identität des Verfassers beider in Rede stehender Werke zunächst den Inhalt desselben dargelegt, um den wüsten, allegorischen Interpretationen zu begegnen, die angewendet

psychologische Unmöglichkeit bezeichnen, dass er je wieder zu der Darstellungsweise eines Kratylus, Sophista und Politikus herabsinkt.« Sehr wahr! Hat Weisse nun mit der letztern Bemerkung Recht, so scheint er doch vergessen zu haben, dass der Sophista den Theaetet als Vorgänger voraussetzt, der doch gewiss der »reifen Kunst« Plato's angehört; welcher Umstand es also zu einer psychologischen Unmöglichkeit macht, dass Plato zum Sophista herabgesunken sei. Fährt dann Weisse so fort: »Nur um so interessanter aber, wenn von dem noch jugendlichen, noch frisch aus der Schule des Sokrates herkommenden und auf die zu Megara empfangene Anregung, die Sokratische Spekulation durch den Gedankeninhalt der Eleatischen Schule zu unterbauen, strebenden Platon herrührend — nur um so interessanter ist der Versuch, den durch Sokrates zum Bewusstsein gebrachten Gegensatz der Philosophie zur Sophistik auf die rein theoretische Gestaltung der Idee des Absoluten zurückzuführen, wie sie, zur äussersten Schärfe der Abstraction von den Italischen Schulen herausgearbeitet, in der Philosophie des Sokrates nur den verborgenen Hintergrund gebildet hatte«, so ist dagegen zunächst zu bemerken, dass der Sophista ja von dem »Gedankeninhalt der Eleatischen Schule« eben ganz abweicht, den von Plato im Theaetet wegen seiner edlen Tiefe gerühmten Parmenides ausdrücklich in dem grade von Plato angenommenen Punkte der eleatischen Lehre bekämpft und erkenntnisstheoretisch wie metaphysisch einen ebenso uneleatischen als unplatonischen Standpunkt, der auf einer Verquickung des Platonismus mit Aristotelismus beruht, vertritt; dass aber auch zweitens von der Idee des Absoluten in dem ganzen Dialog nichts aufzufinden ist (das aus Polit. V. p. 477 A entlehnte, p. 248 E vorkommende *παντελῶς ὄν* bezeichnet die Ideenwelt überhaupt), wie denn das Absolute erst an der Hand orientalischer Anschauung bei den Neuplatonikern Alexandriens auftaucht. Bedenkt man ausserdem, dass Weisse's Raisonnement auf der ganz mythischen Basis des sog. megarischen Einflusses beruht, so wird dieser Versuch, den Sophista nun gar unter der famosen Rubrik einer Jugendschrift für Plato zu retten (der übrigens nach Sokrates' Tode und der angeblichen megarischen Reise doch auch nicht mehr so jung gewesen sein kann, um Werke mit knabenhaftspielender Einrahmung von sich zu geben), vollends als gescheitert zu betrachten sein, und jene Charakteristik der Einrahmung des Werks, welcher man das Treffende nicht absprechen kann, nur dazu dienen, das negative Urtheil über die Autorschaft des Dialogs zu bestätigen.

1 Rh. Museum für Philol. J. 1864 Bd. XIX p. 63—96.

worden sind, um in den Politikus allerhand tiefsinnig sein sollende Dinge hineinzubringen, die gar nicht darin enthalten sind. Ich habe geltend gemacht, dass auch abgesehen davon, dass im Dialog selbst nicht die geringste Andeutung vorkommt, wonach man seinen Inhalt als uneigentlich gemeint betrachten dürfte, es auch unbegreiflich sei, wie ein künstlerisch besonnener Mann gleich Plato (der jenen Interpreten doch als Verfasser galt), seinen Lesern hier Dinge im trüben Zwielichte geheimnissvoller Symbolik gesagt haben sollte, zu denen er sich doch sonst ausdrücklich bekennt, und die er sonst als Fundamente seiner Philosophie in eigentlicher, dialektischer Darlegung vorzutragen pflegt — und in einer Symbolik, zu welcher erst heutzutage der Schlüssel glücklich soll gefunden sein! Nur indem man die Sachen im Dialog so nimmt, wie sie dastehn, mag nun Plato der Verfasser sein oder nicht, erhält das Ganze einen Zusammenhang, während das Streben, aus Plato's echten Werken allerhand Dogmen heterogenen Inhalts darein zu mischen, in eine Reihe von Schwierigkeiten verwickelt, aus denen alle Künstelei und Klügelei nicht heraushilft. Wer den Dialog oder auch nur die von mir gegebene genaue Inhaltsangabe desselben ohne vorgefasste Meinung liest, wird, denke ich, keine Veranlassung finden, in dem Politikus einen durchgeführten Scherz oder aber die Hülle tiefer liegender Wahrheiten zu vermuthen, sondern mit mir darüber einig sein, dass der Verfasser ohne Zweifel die von ihm vorgetragenen Dinge grade so aufgenommen haben wollte, wie er sie niederschrieb, dass also insbesondere die im Sophista angekündigte Darstellung des Staatsmanns der eigentliche Gegenstand des Gespräches ist, nicht aber, wie man glauben machen will, die der platonischen Ideenlehre, die auch im Politikus, wie im Sophista, vorkommt und eine gewisse Anerkennung findet, übrigens aber von dem Verfasser nicht weiter beachtet, am wenigsten dargestellt oder als richtig bewiesen oder als wichtig empfohlen wird.

Die aus der Form des Vortrags hergenommenen Gründe für die Unechtheit des Dialogs brauchen hier nicht besonders wiederholt zu werden, da es im Allgemeinen dieselben als im Sophista sind. Wir begegnen hier aufs Neue dem Unwesen ebenso weitgesponnener als unnützer Begriffsspal-

tereien und dem nicht minder zu rügenden Verfahren, aus Paradigmen und Analogien bindende Schlüsse und Begriffsbestimmungen ziehen zu wollen. Man kann sich daher, nachdem diess constatirt worden ist, gleich dem Inhalt zuwenden, welcher in ähnlicher Weise, wie der Sophista, eine Benutzung platonischer Gedanken, besonders aus den Leges, mit Hinzuziehung anderweitiger Elemente zeigt, dabei aber doch wieder von politischen Anschauungen ausgeht, welche mit denen Plato's ganz und gar nicht harmoniren.

Vor seinem Zwillingsbruder, dem Sophista, und vor den unechten Gesprächen dieser Gruppe überhaupt zeichnet sich der Politikus durch seinen Mythus aus, welcher denn auch das Interesse der Erklärer in hohem Grade in Anspruch genommen hat und in gewisser Art auch verdient, übrigens aber nicht etwa den Glauben, dass wir es hier mit einem wirklichen Werke Plato's zu thun haben, unterstützen darf. Wir wissen einerseits, dass das Einmischen von Mythen nach Plato's Vorgange überhaupt ein sehr beliebter Schmuck philosophischer Arbeiten wurde, dass z. B. in den Aristoteles zugeschriebenen Dialogen dergleichen vorkamen [1]; daher das Vorkommen eines Mythus an sich nichts für die Echtheit beweist; andrerseits aber, wenn wir auch nicht wüssten, wie sehr nach dieser Richtung hin die Nachahmung thätig war, würden wir doch aus der Betrachtung des Inhalts dieses uns vorliegenden Politikusmythus auf dessen unplatonischen Ursprung schliessen müssen. Insofern freilich ist derselbe nicht unplatonisch, als er keineswegs die allegorische Hülle für speculative Wahrheiten bildet, was ihn ganz verwerflich machen würde [2]; aber auch wenn man ihn eigentlich nimmt, ohne Umdeutung, enthält er des Bedenklichen genug. Sein Grundgedanke ist, die bekannte Sage von der allmäligen Verschlechterung menschlicher Zustände (welche uns Hesiod und andere Dichter vollständig erzählen) an kosmische Ver-

1 Vgl. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles. Berlin 1863 p. 23. Rose, de Aristotelis librorum ordine et auctoritate. Berolini 1854 p. 111. Auch der pseudoplatonische Axiochus enthält (p. 371 A — p. 372 A) einen eschatologischen Mythus.

2 In meiner Abhandlung über den Polit. (p. 81 folgg.) habe ich gezeigt, dass die von Deuschle versuchte allegorische Interpretation des Mythus ganz unzulässig ist. Ich glaube nicht nöthig zu haben, diesen Nachweis hier zu wiederholen.

hältnisse anzuknüpfen. Aber er thut diess so, dass er damit jener merkwürdigen Sage einen ihr fremden Hintergrund unterschiebt. Er führt nämlich die Verschlechterung der menschlichen Zustände auf die Umkehr des Weltregiments zurück, ein Gedanke, für dessen allgemeine philosophische Berechtigung sich schwerlich etwas sagen lässt, und welcher sicherlich nicht platonisch ist. Plato lässt die Welt aus dem Göttlich-Guten hervorgehen und leitet die menschliche Sündhaftigkeit aus dem freien Willen ab (αἰτία ἑλομένου Rep. X p. 617 E); unser Verfasser macht in aristotelischer Weise Gott zum Bewegungsprincip und leitet den Verfall der menschlichen Unschuld aus der Nothwendigkeit her (ἐπειδὴ μεταβολὴν ἔδει γίγνεσθαι p. 272 D). Wie will man diess mit Plato's Anschauungen zusammenbringen? Bei dem gewagten Satze, dass Gott eine Zeitlang die Welt sich selbst überlasse, scheint übrigens unserm Verfasser nicht ganz wohl zu Muthe gewesen zu sein, denn er bemüht sich durch eine besondere Argumentation, seine Leser von der Nothwendigkeit dieser Annahme zu überzeugen, indem er erklärt, dass nichts weiter übrig bleibe als sie, weil wir doch weder immerwährende Selbstbewegung noch immerwährendes Gottesregiment und ebensowenig zwei einander entgegenarbeitende Götter (p. 269 E) für die Welt annehmen könnten. Wir fragen ganz von selbst: warum nicht immerwährende Selbstbewegung, wenn, wie ein Interpret behauptet, „hier zuerst“ die platonische Weltseele gelehrt ist? Oder warum nicht immerwährendes Gottesregiment, nachdem das aristotelische πρῶτον κινοῦν unserm Verfasser doch bekannt und von ihm anerkannt ist? Die Antwort fällt einfach dahin aus, dass unser Verfasser eben zwei einander entgegengesetzte Zustände der Menschen brauchte, um den göttlichen Staatsmann vom irdischen zu unterscheiden, und dass er diese nicht anders kosmisch begründen konnte, als wenn er zwischen Plato's Weltseelentheorie und des Aristoteles Theorie vom göttlichen Beweger eine mittlere Proportionale zog. Dass er damit inconsequent und unphilosophisch wird, ist freilich gewiss, aber wie will man sich seinen Gedankengang anders verständlich machen, ohne den dastehenden Sätzen Zwang anzuthun? Auch hier also tritt uns der Charakter der Halbwahrheit, welcher dem mittelmässigen, fremde Phi-

losopheme zusammenhangslos und synkretistisch benutzenden Denken eigen zu sein pflegt, recht grell entgegen. Unser Verfasser leugnet die Weltseele nicht, nimmt sie aber auch nicht an; die Welt ist ein *ζῶον καὶ φρόνησιν εἰληχός*, was streng genommen den göttlichen Beweger überflüssig macht, der ja bei Aristoteles erst an die Stelle der aufgegebenen Weltseele getreten ist; andrerseits durfte das göttliche Regiment nicht immerwährend bestehn, weil sonst die menschliche Staatenbildung nach der Meinung des Verfassers nicht vor sich gieng. Wie unplatonisch nun die Vorstellung eines sich aus Nothwendigkeit von der Welt zurückziehenden Gottes ist und, dass damit nach stoischer Art[1] auf überwundene Standpunkte der früheren Periode, wie etwa den Herakliteismus, zurückgegangen sei, brauche ich nicht erst auseinanderzusetzen. Noch weniger ist es von Nöthen, auf mancherlei Unklarheiten, ja Unbegreiflichkeiten im Innern des Mythus selbst hinzuweisen; es genügt die Bemerkung, dass unseres Verfassers Dichtung weder den theologischen, noch den kosmologischen, noch den ethischen Anschauungen Plato's gerecht geworden ist. Wenn der platonische Sokrates, ganz in Uebereinstimmung mit dem historischen, überall die Allgegenwart, höchste Güte und daraus fliessende Vorsehung des göttlichen Wesens lehrt, so durfte der Eleat, welcher doch hier im Namen der Philosophie spricht, nicht einen solchen Gottesbegriff vorbringen, welcher bei aller Freiheit, die man der mythischen Form einräumen darf, sich doch von den ethischen Erfordernissen allzusehr entfernt. Selbst das ist nicht im Geist Plato's, dass der Mythus dieses Dialogs zum Unterbau, wenigstens zum Fortschritt der philosophischen Betrachtung dient: Plato lässt die Mythen immer da eintreten, wo die Speculation aufhört, indem er auf diese Weise die Mängel des Wissens durch die kind-

1) Ein jüngerer Forscher (Alb. Fischer, de mythis Platonicis. Regimonti Pr., 1865 p. 66) hat diese Ansicht nicht nur adoptirt, wie er sich denn auch gegen die Deuschle'sche Interpretation des Mythus aufs Stärkste erklärt, sondern bekämpft auch die Ansicht, dass Aristoteles den Dialog gekannt habe. Mihi quidem — so sagt er — Politicus nondum ab Aristotele cognitus esse videtur, sed multo post eum a Platonico quodam eo tempore esse factum, quo Academia platonicam doctrinam cum elementis stoicis commiscere non dubitabat.

liche Weisheit religiöser Sage ergänzt. Niemals aber benutzt er sie zur Basis der Fortbewegung wissenschaftlicher Untersuchung selbst. Solches geschieht aber im Politikus, indem nach der Weise mancher antiken wie modernen Staatslehrer das Bild des göttlichen Herrschers auf den irdischen König übertragen wird: was als eigentliche Veranlassung der Einmischung des ganzen Mythus sowohl zu Anfang (p. 267 D) und in der Mitte (p. 272 D), als am Ende zweimal (p. 273 E. 274 E. 275 A. B) hervorgehoben ist.

Wie aber Plato selbst die betreffende Sage gestaltet haben würde, das dürfen wir nicht bloss aus allgemeiner Conjectur vermuthen; wir wissen es sehr bestimmt aus den Leges, in welchen die Grundlage und das Vorbild des Politikus-Mythus enthalten ist. Im 4ten Buch derselben (p. 713 B) spricht Plato vom Leben der Menschen unter Kronos und der von diesem Gott eingesetzten Dämonenherrschaft überirdischer Hüter, wobei er ganz im Sinne der schönen, aus Hesiod, Ovid u. s. w. uns bekannten Volkssage die alte Menschheit als das bessere Geschlecht bezeichnet, und die Nachahmung ihrer glücklichen Zustände nicht bloss als für die heutigen Menschen, sondern für alle Zeiten massgebend erklärt. Vergleicht man beide Mythen, so springt sofort in die Augen, dass der im Politikus enthaltene aus der Benutzung des in den Leges vorkommenden geflossen sei, wobei ein weiterer Ausbau, ein kosmologischer Unterbau und sonstige Beithaten hinzugefügt worden sind, die den Charakter des Ganzen, wie schon oben bemerkt, wesentlich alteriren; nicht aber kann sich der einfachere und dem ursprünglichen Geiste der Sage vollkommen treu gebliebene Mythus der Leges nach jenem mit fremden Elementen entstellten Politikus-Mythus gerichtet haben. Die letztere, das wahre Sachverhältniss grade umkehrende Deutung würde auch sicherlich Niemand eingefallen sein, wenn man dabei nicht von der schon aus anderweitigen Scheingründen festgewordenen Ansicht ausgegangen wäre, dass der Politikus lange vor den Leges, etwa in Plato's „megarischer Periode“ verfasst sein müsse. Wissen wir nun mit hinlänglicher Sicherheit, dass die Leges eine der letzten, vielleicht die allerletzte, weil von ihm selbst nicht vollendete und in der uns vorliegenden Gestalt nicht herausgegebene Arbeit Plato's

ist, so erwächst aus der Einsicht in das wahre Zeitverhältniss beider Mythen zu einander ein neuer Grund für die Annahme der späteren Abfassung d. h. der Unechtheit des Politikus.

Der politische Grundgedanke des Verfassers, sein Staatsideal, unterscheidet sich von dem der platonischen Republik, welches bekanntlich die Herrschaft der Idee durch die Philosophie ist, so wesentlich, dass ich mit der einmaligen Hervorhebung des Gegensatzes genug gethan zu haben glaubte [1]. Aber da in einer vor Kurzem erschienenen Schrift [2], deren Verfasser meine Abhandlung doch gekannt zu haben scheint, noch immer als nachgewiesen behauptet wird, dass Verschiedenheiten und Widersprüche zwischen Politikus und Republik in der That nicht vorhanden sind und hinter die verschiedenen Zwecke beider Dialoge so zurücktreten, dass sie nicht wesentlich in Betracht kommen können, so scheint es mir, obgleich für diese Meinung keine Gründe, sondern nur Autoritäten angeführt werden, nach dieser Erfahrung nicht überflüssig, meine Gründe nachdrücklich zu wiederholen. Das Staatsideal des Politikus also, des königlichen Mannes Herrschaft, zeichnet sich dadurch aus, dass sie über den Gesetzen erhaben waltet [3] und durch den Besitz der Herrscherkunst [4] ermöglicht wird. Beides, sowohl die Gelöstheit von den Gesetzen, als die Regierungskunst des königlichen Mannes, wie sie im Politikus beschrieben wird, habe ich für unplatonisch erklärt. Ersteres versteht sich ganz von selbst, da die Gesetzesherrschaft in der Republik wie in den Leges einen Grundzug bildet, wenn auch in letzterer Schrift, wie wir sehen werden, der Verfasser des Politikus durch Missverständnisse den Anknüpfungspunkt für seine Aufstellungen gefunden hat; letzteres habe ich aber durch die Betrachtung zu erweisen gesucht, dass er unter der *ἐπιστήμη* des königlichen Mannes etwas ganz anderes verstehe,

1 Vgl. m. Abh. p. 14 folgg. Ueberdiess p. 24 folgg.

2 Alberti, Die Frage über Geist und Ordnung der plat. Schriften. Leipzig 1864 p. 69.

3 p. 294 A folgg. *τὸ δ' ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν.*

4 D. 294. A. 289 E (ebend. D *βασιλικὴ πρᾶξις*). 297 A *μετὰ νοῦ καὶ τέχνης κ. τ. λ.*

als die Erhebung zur Idee im Sinne der speculativen Politik der Republik. Die staatsmännische ἐπιστήμη des Politikus, wie p. 267 A. C deutlich gesagt und p. 292 B zum Ueberfluss wiederholt ist, bildet eine Unterabtheilung der ἐπιτακτική und innerhalb dieser erscheint sie als die „Herdenzucht der ungehörnten Landbewohner“, bei welcher die Menschen die Ehre haben, mit den Schweinen coordinirt zu werden [1]. Im besten Falle ist also diese ἐπιστήμη eine Routine, beruhend, wie später geltend gemacht wird, auf dem Verständniss und der Verknüpfung der verschiedenen menschlichen Gemüthsrichtungen; sie ist also nicht die ἐπιστήμη im Geiste Plato's, die allgemeine Wissenschaft, welche in der Anschauung der Ideenwelt culminirt und durch Dialektik erreicht wird. Der königliche Mann unseres Gesprächs erscheint daher in der That niemals als theoretischer, philosophischer Denker, sondern immer als praktischer Künstler, er heisst zwar μετὰ φρονήσεως βασιλικός, aber φρόνησις soll gerade das praktische Wissen bezeichnen; es wird daher immer das Hauptgewicht auf seine τέχνη, auf seine ῥώμη τῆς τέχνης gelegt [2]. Der von einigen Erklärern ausgesprochene Satz, dass in unserm Gespräche der echte Dialektiker als der wahre Staatsmann erscheine [3], ist also geradezu falsch und wird fälschlich in dasselbe hineininterpretirt. Am allerwenigsten darf man sich dafür, wie z. B. Deuschle [4] thut, auf die zu diesem Ende angezogene Stelle berufen, wo es heisst, die Untersuchung über den Politikus werde nur angestellt, um überhaupt dialektischer zu werden. Mit ganz demselben Rechte könnte man ja auch Philosoph und Sophist identificiren, da nach der Meinung des Verfassers die Untersuchung über den Sophisten gleichfalls dialektischer machen muss. Noch unglücklicher aber ist die Berufung auf den Euthydemus, besonders p. 291 folgg., weil erstlich durch diese Berufung nicht bewiesen werden kann, dass die daselbst vorkommende βασιλικὴ τέχνη mit der unseres Verfassers etwas mehr als den blossen Namen gemeinsam hat, zweitens aber gerade

1 Vergl. meine Abhandlung p. 5—6 Anm. 15.

2 p. 294 A. p. 289 E (ebendas. D βασιλικὴ πρᾶξις). p. 297 A μετὰ νοῦ καὶ τέχνης κ. τ. λ.

3 p. 297 A.

4 A. a. O. S. 2.

durch diese Vergleichung der grelle Unterschied zwischen der Denkweise Plato's und der des Verfassers beider in Rede stehender Gespräche, dazu noch die sichtliche Nachahmung, welche der Letztere dem Euthydem neben dem Theaetet zu Theil werden lässt (wovon nachher), in die Augen springt. Die Herrscher der Platonischen Politik sind philosophische Theoretiker, der königliche Mann des Politikus aber ein praktischer Künstler; und nur durch diese Auffassung ist die ganze Unterscheidung von *σοφιστής, πολιτικός* und *φιλόσοφος* möglich, von der ja unser Verfasser ausgeht, um drei verschiedene Gespräche darauf zu gründen — eine Unterscheidung, die, was die beiden letzteren Begriffe anbetrifft, so unplatonisch als möglich, dagegen dem Aristotelismus gemäss ist [1]. Bei Plato herrscht, wie in der Welt überhaupt, so auch im wahren Staate die Idee und mittels ihrer die gleichsam unpersönlich gedachten Vertreter derselben; im Politikus tritt dagegen der mit dem einzigen Weltregierer verglichene Herscher auf, welcher über dem gesetzlichen Maass erhaben, durch individuelle Kunst die Harmonie des Ganzen wahrt. Wird man bei dieser Figur an das Streben der Stoiker erinnert, ein Ideal menschlicher Persönlichkeit aufzustellen, dem sich freilich der dritte Theil, der *Φιλόσοφος*, am meisten genähert haben würde, so ist andrerseits doch diese Figur, dem Sophisten des *Σοφιστής* entsprechend, dürftig genug erhalten; und wie dort an die Stelle der concreten, lebensvollen Figuren und Charaktermasken der einzelnen Sophisten, wie sie z. B. im Protagoras und Gorgias, in der Republik u. s. w. uns ergözzen, eine in ganz abstracter Gedankenblässe gehaltene Definition des sophistischen Wesens tritt, so erfahren wir auch im Politikus vor allen Vorbereitungen über die Hauptsache, den Besitzer der königlichen Kunst, im Grunde genommen wenig mehr, als dass er zu herrschen berechtigter sei als das Gesetz. Diese Vertheidigung, ja Anpreisung des politischen Absolutismus, welche den Grundton des Politikus bildet, ist für Plato unerhört, dessen Hinneigung zur Aristokratie nicht nur die ideale Construction seiner Republik ausdrücklich bezeugt, sondern auch seine Lebensge-

1 Arist. Polit. L. VII c. II.

schichte. Plato theilt mit dem Verfasser des Politikus wohl die Abneigung gegen die Demokratie, ist aber von dessen politischer Theorie durch den maassgebenden Unterschied getrennt, dass er, Plato, im Sinne des classischen Hellenenthums einen objectiven Staatszweck (bei ihm die Idee der Gerechtigkeit) setzt, während der Politikus keinen allgemeinen Staatszweck kennt, sondern nur die subjective Befriedigung der den Staat Bildenden (das *εὖ ζῆν*), in mehr moderner, aristotelischer Weise zu Grunde legt. Dieser Gegensatz entspricht in der historischen Entwickelung Griechenlands dem Gegensatz des freien Republikanismus und der makedonischen Weltmonarchie. Zu Plato's Zeiten konnte man in der Politik wohl noch gar nicht absolutistisch denken [1]; nach dem Eingriff des makedonischen Königthums

1 Hoffentlich wird Niemand einwerfen, dass Plato's auf den jüngern Dionysius gesetzte Hoffnungen diesem Satze entgegenlaufen. Es galt eben, den jungen Herrscher durch eine wahre Aristokratie und Hetärie philosophischer Männer zu lenken. Und das Misslingen dieses Planes wird Plato's Vertrauen auf individuelle Herrschertugend im Gegensatz zur Gesetzesherrschaft nicht grade vermehrt haben. In den Leges IX (p. 874 E. p. 875 E) drückt er sich darüber auf's Stärkste aus, dass Gesetze herrschen müssen, weil es eben keinen persönlich gewordenen *νοῦς* geben könne, und selbst der beste Wille eines Herrschers, nach dem *κοινῇ συμφέρον* zu regieren, an den schlechten Neigungen zu Grunde gehen werde (*ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν ἡ θνητὴ φύσις αὐτὸν ὁρμήσει ἀεί*). Vielleicht könnte man aber grade durch diese Stelle auf den Gedanken gebracht werden, dass Plato das im Politikus Aufgestellte gewissermaassen zurücknehmen und seine früheren günstigen Aeusserungen über den Absolutismus, durch Erfahrung belehrt, auf das richtige Maass zurückführen wolle. Dem widerspricht zweierlei. Zuerst ist anzunehmen, dass Plato einen etwaigen Widerruf ausdrücklicher, sicherlich mit näherer Andeutung dessen, was er gesagt und wie er es gesagt, gemacht haben würde. Sodann darf der Politikus mit dem Sophista auch von denen, welche beide Gespräche für platonisch halten, nicht in ein Lebensalter des Philosophen gestellt werden, wo er noch Dinge zu schreiben fähig war, die spätern Widerruf verdienten. In der That ist aber jene Betrachtung, dass auch das beste Naturell eines Herrschers den Zügel der Gesetze nöthig hat, um nicht aus Leidenschaft und Selbstsucht tyrannisch zu werden, so nahe liegend, dass Plato wohl auch ohne seine sicilischen Erfahrungen und vor denselben darauf kommen musste. Nur das oberflächliche Denken des Verfertigers des Politikus konnte ihn in der Weise einseitig auffassen und die einseitige

aber war es möglich, alle diese Controversen in Betracht zu ziehen, welche des Aristoteles Politik und der Politikus über die Frage: Absolutismus oder Gesetzesherrschaft? aufwerfen.

Ehe ich nun an das Verhältniss des aristotelischen Werkes zu dem Politikus komme, muss ich mit ein Paar Worten noch die Verschiedenheit berühren, welche in der Darstellung der mannigfaltigen, guten wie schlechten Staatsformen zwischen dem Letztern und Plato's Republik obwaltet. Dieser, der speculative Aristokrat, giebt uns eine nach innern Momenten sich fortbewegende Dialektik der Staatsverfassungen (Rep. L. VIII p. 543 fgg.); jener, der realistische Absolutist, unterscheidet wie (nach?) Aristoteles ganz äusserlich dem numerischen Verhältniss der Herrscher gemäss. Wie bewundernswürdig ist nicht Plato's, auf tiefer Ergründung des Laufes menschlicher Dinge beruhende Auseinandersetzung des Wechsels der Staatsformen wie der Laster, den innere Nothwendigkeit im Gefolge sittlichen Verfalles herbeiführt; mit wie unauslöschlichen Zügen hat er uns nicht in der Republik den Uebergang aus der Herrschaft der Idee durch die Besten zur Herrschaft der Besitzenden, von da zur Oligarchie, dann wieder zur Demokratie und endlich zu der daraus entspringenden Tyrannis gezeichnet! Im Politikus dagegen wird die Güte der Verfassung nach der Anzahl der Herrscher bemessen, da es desto besser sei, je wenigere regieren [1]. Nur gezwungenes Deuteln kann hier eine Ausgleichung zu Stande bringen [2].

Auffassung in der Weise outriren, wie es im Politikus geschehen ist. Denn dass dem Politikus die angezogene Stelle der Leges voranliegt, leidet doch wieder keinen Zweifel.

1 p. 292. Vgl. p. 202 E — p. 203 B.

2 Man hat Suckow's (die w. u. k. Form der platon. Schriften. Berlin, 1855. S. 75 fgg.) Gründe wohl abgewiesen, aber nicht widerlegt. Suckow hat sich dadurch geschadet, dass er den Sophista als echt platonisch annahm und das Verhältniss des Aristoteles zu Plato ganz unrichtig auffasste. Wenn ihn in letzterer Hinsicht Ueberweg mit Recht bekämpft, so ist dadurch immer noch nicht der Kern von Suckow's Argumenten berührt worden. Und ebensowenig, wie Ueberweg Suckow's Gründe entkräften konnte, haben Hermann, Steinhart oder gar Stallbaum die Gründe Socher's widerlegt, was Deuschle nur Unkundige glau-

Die Aufzählung der Staatsformen stimmt bei unserm Verfasser mit der bei Aristoteles merkwürdig überein. Kein Wunder, wird man sagen, da Aristoteles ja ausdrücklich bemerkt, dass ein Anderer vor ihm ebenso eintheile — dieser Andere ist eben der Verfasser des Politikus. Bekanntlich das Hauptargument für den platonischen Ursprung dieses Gesprächs! Aber noch mehr. Es ist eine zweite Beziehung zwischen der Politik des Aristoteles und dem Politikus aufgefunden worden in der Stelle, wo ersterer gleich zu Anfang es tadelt, dass man den *πολιτικός* und *βασιλικός* und *οἰκονομικός* und *δεσποτικός* identificire, was auf Politikus p. 259 C zu gehen scheint: *οὐκοῦν φανερὸν, ὡς ἐπιστήμη μία περὶ πάντ' ἐστι ταῦτα· ταύτην δὲ εἴτε βασιλικὴν εἴτε πολιτικὴν εἴτε οἰκονομικήν τις ὀνομάζει, μηδὲν αὐτῷ διαφερώμεθα*[1]. Ich füge noch Mehreres hinzu. In der aristotelischen Politik L. III c. X ist die Frage aufgeworfen, ob es besser sei, von den besten Menschen oder von den besten Gesetzen beherrscht zu werden. Wenn diese Frage selbst schon an den Politikus erinnert, so noch viel mehr die weitere Inbetrachtnahme dieser Aporie. Die Absolutisten, so erklärt Aristoteles übereinstimmend mit dem im Politikus Vorgetragenen, machen die abstracte Allgemeinheit des Gesetzes geltend, welches nicht für die *προςπίπτοντα* vorschreibe[2]; der Herrscher werde für das Einzelne bessere Befehle geben können[3]. Sollen Gesetze gegeben sein, so müssen sie nicht unbedingt binden (*μὴ κυρίους εἶναι*), sondern corrigirt werden können[4]. Im folgenden Kapitel wird von ihm dann bei der Verwerfung des Absolutismus das Beispiel der Künste abgewiesen, namentlich das des Arztes[5]. Alle diese Dinge erinnern zu

ben machen wird (der plat. Politikus S. 2). Steinhart's Einleitung bekundet sogar trotz dem Festhalten an der Echtheit des Dialogs manche Bedenken, weil nicht geringe Einsicht in die Unvollkommenheit desselben (vgl. S. 582. 584. 588. 595. 606 u. s. w.).

1 Und vorher p. 259 B: *τί δὲ; μεγάλης σχῆμα οἰκήσεως ἢ σμικρᾶς αὖ πόλεως ὄγκος μῶν τι πρὸς ἀρχὴν διοίσετον; οὐδέν.* Aristoteles sagt: *ὡς οὐδὲν διαφέρουσαν μεγάλην οἰκίαν ἢ σμικρὰν πόλιν.*

2 Vgl. Polit. p. 294 B. C.

3 Vgl. Polit. p. 293 C. D.

4 Vgl. Polit. p. 295—296.

5 Vgl. Polit. p. 292 B. 299 B.

lebhaft an den Politikus, als dass man sich dem Dilemma entziehen könnte, dass entweder Aristoteles bei seiner Politik das Gespräch vor sich gehabt, oder aber der Verfasser desselben die aristotelische Politik benutzt habe. In letzterem Falle nun wäre der τὶς τῶν πρότερον ein unbekannter Dritter, und Plato's Autorschaft fiele von selbst weg; ich brauche also nur den ersteren Fall in Betracht zu nehmen. Die Frage ist hier: Wäre es denkbar, dass Aristoteles, welcher in der Politik fast allein mit Plato als Vorgänger sich kritisch auseinanderzusetzen hat und diess auch bekanntlich, was Republik und Gesetze betrifft, in sehr ausgedehnter Weise thut, welcher dabei Plato und diese Werke Plato's wiederholt nennt [1] — dass derselbe Aristoteles, indem er nicht minder die Aufstellungen des Dialogs Politikus in Betracht zieht, diesen nie als platonisch genannt und ihn niemals mit den andern politischen Schriften Plato's in Beziehung gebracht haben sollte? Würde insbesondere Aristoteles versäumt haben, Plato wegen dessen dann anzunehmender Inconsequenz, nämlich wegen der Differenzen zwischen jenen Werken und dem Politikus, zur Rechenschaft zu ziehen? Diese Fragen nun dürfen mit um so grösserer Zuversicht verneint werden, als Aristoteles doch Republik und Leges wiederholt mit einander vergleicht (im 2ten Buch seiner Politik), und es ganz unglaublich erscheint, dass er in demselben Werke, wo er Plato so viel berücksichtigt, wo er ihn und seine Schriften so oft nennt — dass er in eben diesem Werke ihn ausserdem noch als τινὰ τῶν πρότερον einmal bezeichnet haben und doch wieder nicht auf die Abweichungen des Politikus von den platonischen Dialogen eingegangen sein sollte. Dann kann es nicht befremden, dass Aristoteles manche Sätze, zumal die Schlusserörterung des Politikus, falls er den Dialog überhaupt kannte, mit Stillschweigen übergeht. Er konnte diess um so mehr thun, als er darin ohne Zweifel wiedergegebene Reminiscenzen aus Plato's Schriften erkannte, die noch einmal zu kritisiren ihm sehr überflüssig erscheinen musste. Wenn aus den philosophischen Herrschern der platonischen Republik hier der königliche Mann, aus den Wächtern der tapfere, aus dem

1 Vgl. Ueberweg S. 133.

χρηματιστικὸν der besonnene Theil des Volkes geworden ist, wenn statt der Idee der Gerechtigkeit die Webekunst des Regierers hier den Staat zusammenhält, so hatte Aristoteles wohl nicht nöthig, sich mit solcher halbwahren Nachahmung der grossen Gedanken Plato's länger zu befassen.

Diese Nachahmung, wie ich in meiner Abhandlung bereits ausgesprochen habe [1] und im Nähern hier nachweisen will, bezieht sich besonders auf Plato's Leges, aus welcher Schrift die hauptsächlichsten Gedanken des Politikusdialogs, wie die Grundlage des Mythus in ihm, zusammengelesen erscheinen. Denn welches sind die Grundgedanken des Gesprächs? Ich denke folgende: die Vergleichung des Staatsmanns mit einem Hirten, dann mit einem Weber; die Lehre, dass der wahre König dem göttlichen Herrscher nachzuahmen habe; der Satz, dass das Gesetz in seiner Allgemeinheit nicht im Stande sei, über die Erscheinungen des concreten Lebens treffend zu entscheiden; die Ansicht, dass die Ehe die Grundlage des Staates bilde; die Lehre endlich, dass die Staatskunst darin bestehn müsse, die verschiedenen Temperamente oder Naturelle, insbesondere die tapfere und die besonnene Gemüthsart der Staatsangehörigen durch die Ehen in geeigneter Weise zusammenzumischen. Das sind die Grundzüge der politischen Ansicht des Verfassers, und alle diese Gedanken finden sich nun in Plato's Gesetzen, freilich unendlich geistvoller und augenscheinlich in der Art wieder, dass sie dem Politikusverfasser als Text dienten.

Das Thema des Politikus ist zunächst aus dem vierten Buche der Leges entnommen. Da wird die Frage aufgeworfen, wie der Staat des νομοθέτης sich am besten verwirklichen lasse. Die Antwort lautet: „wenn sich ein junger, gelehriger, grosssinniger Selbstherrscher findet, welcher dem Nomotheten folgt“ [2]. Nun wird die Natur dieses Herrschers näher beschrieben (709 E — 710 A. B; vgl. 712 A folgg.), bei welcher die σωφροσύνη und die göttliche Liebe zur Gerechtigkeit besonders hervorgekehrt werden. Daraus macht

1 p. 87.

2 Diese Stelle bezieht man bekanntlich auf das Verhältniss Plato's zu Dionysius II und sie mag in der That dem betreffenden Abschnitt der Legende von Plato's Leben zu Grunde liegen.

nun der Verfasser des Politikus, dass es am allerbesten wäre, einen solchen Selbstherrscher an der Spitze des Musterstaats zu haben, was Plato's Meinung gar nicht ist, welcher den Mustertyrannen ja nur dazu gebrauchen will, den Staat des *νομοθέτης* überhaupt erst einzuführen, so dass ihm der letztere unter allen Umständen die Hauptperson bleibt, weil es ihm zumeist eben auf die Gesetze und Institutionen, nicht auf die vorübergehende Executivgewalt eines wohlgeleiteten Fürsten ankommt. Nicht minder handgreiflich ist die ebenfalls auf Missverstand fussende Nachahmung des in den Leges nun folgenden Mythus vom goldnen Zeitalter und der Herrschaft des Kronos. Kronos, so erzählt Plato der schönen Sage nach, stiftete die Beherrschung der Menschen durch bessere Wesen, Dämonen, um Glück zu schaffen; darum müssten auch jetzt noch die Menschen diesen alten Herrschern nachahmen (*ὅσων ἂν πόλεων μὴ θεὸς ἀλλά τις ἄρχῃ θνητὸς, οὐκ ἔστι κακῶν αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάφυξις· ἀλλὰ μιμεῖσθαι δεῖν ἡμᾶς οἴεται πάσῃ μηχανῇ τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον κ. τ. λ.* p. 713 E). Diess giebt für den Verfasser des Politikus die Veranlassung zu seinem Mythus, indem er auch das von Plato gebrauchte Bild des Hirten (p. 713 D) in der schon gerügten höchst unpassenden Weise zu verwerthen sucht. Das völlig Unplatonische und Unphilosophische dieses Politikusmythus ist schon näher dargethan und zugleich nachgewiesen worden, dass man kein Recht habe, mit Deuschle und Anderen einen geheimen Sinn in diesem aus platonischen Texten hervorgesponnenen Producte zu suchen [1]. Folgt in den Leges nun der Satz, dass die Ehe die Grundlage des Staates bilde (p. 721 A), und wird diess später (p. 773 C) zu dem Gedanken erweitert, dass um die schroffen Gegensätze im Volke aufzuheben, wie von Reich und Arm, Mächtig und Gering, Hurtig und Langsam, grade die Ehe dienen müsse, damit der Becher des politischen Lebens einem wohlgemischten Tranke gleiche, so benutzt diess der Politikusautor wiederum, indem er einen der aufgestellten Gegensätze sich heraussucht (nämlich den von Tapfer und Besonnen), um zu behaupten, dass in dessen angemessener Aufhebung mittels der Ehebündnisse die politische Kunst des

1 A. a. O. p. 81 folgg. Fischer a. a. O. p. 65 folgg.

königlichen Mannes bestehe[1]. Wer kann darin eine abschwächende, einen richtigen Gedanken Plato's zur Carricatur verzerrende Nachahmung verkennen? Dabei zeigt der Verfasser des Politikus die auch sonst noch bemerkbare Manier, seinem Texte nicht einfach zu folgen, sondern ihn bis zu einem gewissen Grade zu ändern, um sich dadurch vielleicht einen Anstrich von Originalität zu geben[2]. Wie wenig er aber eigene Gedanken habe, zeigt sich unter Andern daraus, dass er selbst in seinen Paradigmen und Metaphern sich an Plato hält. Dieser hat in den Leges (p. 734 E — 735 A) die Staatskunst mit dem Gewebe des Flechters, den Staat mit einem Flechtwerk verglichen: von diesem Bilde geht er in der jener Schrift eigenthümlichen behaglichen Breite zu dem andern vom Hirten über (p. 735 A—D) — unser Verfasser greift Beides heraus, um damit unphilosophisch die Wesensbestimmung des Staatsmannes zu gewinnen. Eben aus jener Stelle der Leges (p. 735 D) gewann er wohl auch den Gedanken, einen absoluten Herrscher als Ideal des Staatsmannes aufzustellen: Plato weist nämlich darauf hin, dass ein Gesetzgeber ohne Executivgewalt (ἄνευ τυραννίδος) nicht die gehörige Reinheit und Ordnung des Staatswesens aufrechterhalten könne, dass diess vielmehr da am besten geschehe, wo der Gesetzgeber zugleich auch herrsche, wobei er von der Empfehlung des Absolutismus, wie l. IX p. 874 E sehr ausdrücklich zeigt, durchaus entfernt ist; der Verfasser des Politikus aber, den Gedanken der Gesetzesherrschaft, die Plato überall und unbedingt an die Spitze stellt, fallen lassend, redet dem Cäsarismus, welcher inzwischen durch das macedonische Königsthum eine factische Vertretung gefunden hatte, um so dreister das Wort, als Plato in den Leges, wie Aristoteles in seiner Politik, die Schwierigkeiten, welche die Anwendung der allgemeinen Gesetzesbestimmungen auf die einzelnen Fälle des concreten Lebens haben (Legg. p. 769 D. 773 C. Polit. Arist. L. V c. X), bestimmt hervorgehoben hatte.

Man ertappt übrigens den Nachahmer in beiläufigen

1 Die Verheirathung der θᾶττους und βραδύτεροι. Legg. 773 C.

2 Man vergleiche, was ich in dieser Hinsicht über seine Benutzung der plat. Tugendlehre gesagt habe (a. a. O. p. 86).

Kleinigkeiten, wie wenn er z. B. Plato's Wort (Leg. X p. 887 B *πολλάκις — εἰρήκαμεν, ὡς οὐδὲν ἐν τῷ παρόντι δεῖ προτιμᾶν βραχυλογίαν ἢ μῆκος*), welches in jenem weitläuftigen, die Unterhaltung wortreicher Greise wiedergebenden Werke vollständig an seiner Stelle ist, in ziemlich unpassender und geschmacklos verbreitender Art anwendet (p. 286 B—E), oder wenn er Plato's Bezeichnung der schlechten Staatsverfassungen „*ἑκόντων ἑκοῦσα οὐδεμία, ἀλλ' ἀκόντων ἑκοῦσα ἄρχει σὺν ἀεί τινι βίᾳ*", gleichfalls lang und gespreizt ausnutzt (p. 291 E—292 C) mit sogar unrichtiger Anwendung des Ausdrucks (z. B. p. 292 A: *ἐάν τ' οὖν βιαίως ἐάν τε ἑκουσίως τῶν τὰς οὐσίας ἐχόντων τὸ πλῆθος ἄρχῃ*), oder wenn er die Messkunst aus der Republik (p. 602 D—603 A) in ungeschickter Weise gleichsam an den Haaren herbeizieht (p. 283—D). Und kann man endlich zweifeln, dass der Hauptbegriff des ganzen Dialogs, der *βασιλικός*, aus der Republik Plato's entlehnt wurde (p. 587 B — D), dessen Vergleichung mit dem platonischen *βασιλικός* freilich lehrt, wie wenig unser Verfasser mit den politischen Gesichtspunkten Plato's stimmt? Denn Letzterer sagt ausdrücklich, dass der *βασιλικός* derselbe sei, wie der *ἀριστοκρατικός* — es ist der philosophische Herrscher; der *βασιλικός* aber des Politikus ist der über den Gesetzen stehende, mit der Regierungsroutine (*ῥώμη τῆς τέχνης*) versehene Selbstherrscher, also der nach Willkür befehlende Monarch, während der *βασιλικός* des Plato nur per accidens ein alleiniges, und übrigens stets der idealen Norm unterworfenes Staatsoberhaupt ist.

Wenn endlich die Sprache des Politikus ebensosehr, ja in noch höherem Masse als die des Sophista eine von der platonischen Ausdrucksweise ungeachtet aller Nachahmung derselben sehr abweichende Färbung zeigt, so hat man sich, wenn auch nicht über diese ebenso unleugbare als befremdende Thatsache selbst getäuscht, so doch über die daraus nothwendig folgenden Bedenken wiederum mit allerhand Scheingründen hinwegzuhelfen gesucht. Bald sollte der Politikus eine von Plato nur flüchtig hingeworfene Skizze sein, welcher die Ausarbeitung, Abrundung, Vollendung fehle; bald sollte er uns in einer durch fremde Hand geschehenen ungeschickten Ueberarbeitung vorliegen, welche Stil und Ausdrücke Plato's verwischt und verunglimpft habe. Aber

man kann sich von der Unhaltbarkeit dieser Hypothesen sehr leicht überzeugen. Was die erstere anbetrifft, so wird Jedermann zugeben, dass ein Schriftsteller am allerwenigsten in einer flüchtig niedergeschriebenen Skizze Worte und Redensarten gebrauchen werde, die er sonst niemals oder doch in anderm Sinne zu gebrauchen pflegt; der Politikus aber — welcher übrigens gar nicht den Eindruck einer flüchtig hingeworfenen Schrift macht — ist voll von Ausdrücken, die sich in Plato's Schriften entweder gar nicht, oder, was noch schlimmer ist, in abweichender Bedeutung wiederfinden. Allerdings macht der Stil des Dialogs, wenn man ihn mit Plato's Stil vergleicht, in mehrfacher Hinsicht den Eindruck der Nachlässigkeit z. B. durch den Umstand, dass der Verfasser dieselben Worte oder Redensarten an einer Stelle öfters wiederholt[1], welches, wie es denn gegen die Regel einer schönen Schreibart ist, bei Plato nicht vorkommt; aber diese Nachlässigkeit begreift sich ganz gut, wenn man eben nicht darauf besteht, hier mit Plato selbst zu thun zu haben. Was aber die vermeinte Ueberarbeitung angeht, so müsste diese eine sehr durchgreifende, gleichsam ins innerste Mark der Rede eindringende gewesen sein, wenn wir im Politikus dabei noch an eine platonische Grundlage glauben sollen. Man müsste annehmen, der Ueberarbeiter habe sich ein Vergnügen daraus gemacht, den Stil Plato's, indem er überall Eigenes hineinsetzte, zu vernichten, und er habe nicht nur unplatonische Worte und Termini eingemischt, sondern auch ganze Satzgefüge gelöst, neue Perioden gebaut, auch die Gedanken verändert und gefälscht, um seine Ansichten vorzubringen. Worauf läuft nun diese Hypothese hinaus? Höchstens doch, dass wir im Politikus eben nicht Plato, sondern einen andern Autor sprechen hören, welcher einen platonischen Dialog zerstört habe, um mehr auf als aus dessen Trümmern seine Hütte zu errichten. Ein irgendwie verständiger Zweck eines solchen beispiellosen Verfahrens ist nun gar nicht ersichtlich, und es characterisirt sich diese Annahme um so mehr als eine blosse Ausflucht, wenn man

1 Recht auffallend p. 300—301 *δύναμιν*, *δυνατὸν* u. s. w.; *θρεπτικὸν* u. s. w. p. 276. C — p. 278 B — *θαυμαστόν γε οὐδὲν* p. 283 B — *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* p. 294 E. p. 295 A — *παχύτερον*, *παχυτέρως* ebend. — *ἴσχειν* p. 307 C. p. 307 E. p. 308 A. p. 308 B u. s. w.

bedenkt, dass Politikus und Sophista nach Inhalt und Compositionsweise zusammengehn, also jene totale Umarbeitung sich auf beide Gespräche erstreckt haben müsste, und dass deren Entwurf und Durchführung, wie ich gezeigt zu haben glaube, wenn auch in Anknüpfung an und mit Benutzung von platonischen (resp. aristotelischen) Gedanken und Stellen gemacht, doch von relativer Selbständigkeit zeugt.

Dass nun im Politikus wirklich eine andere Sprache, als die Plato's, herrsche, lässt sich an einer Reihe von Beispielen nachweisen, von denen ich diejenigen, welche mir am meisten aufgefallen sind, bereits hervorgehoben habe[1]. Zuerst finden sich wieder, wie im Sophista, mehrere philosophische termini technici, welche unser Schriftsteller als solche zu gebrauchen pflegt, niemals aber Plato. Daran schliesst sich das Vorkommen vieler bei Plato ganz unerhörter, zum Theil von dem Autor des Politikus erst erfundener Worte und Constructionen. Lässt sich auch die allgemeine Möglichkeit nicht leugnen, dass Einzelnes aus dieser von mir veranstalteten Blumenlese, die sich leicht vermehren lassen würde, dem Plato selbst habe entschlüpfen können, so wird man doch in derselben im Ganzen genommen, selbst unter Annahme einer grossen Textverderbniss des Dialogs, einen fremden Stil erkennen müssen, welcher im Haschen nach Plato's Fülle gedunsen ausgefallen ist und sich von der edlen classischen Rede des attischen Philosophen so weit entfernt, dass man mitunter einen späten Alexandriner vor sich zu haben glaubt. Man lese nur einmal Perioden wie p. 285 E *ἦ που τὸν τῆς ὑφαντικῆς* u. s. w. oder die gleich folgende p. 286 D *οὔτι γὰρ πρὸς τὴν ἡδονήν* u. s. w., um sich zu überzeugen, dass Plato so nicht hat schreiben können, dessen Sätze, wenn sie auch noch so ausgedehnt und complicirt angelegt sind, immer durchsichtig und massvoll bleiben, während der Autor des Politikus vergeblich bestrebt ist, seiner eigentlich in den nüchternsten Abstractis sich bewegenden Rede durch äusserlich hinzugefügte Verbrämung von Metaphern und allerhand anderem Beiwerk einen poetischen Anstrich zu geben, wodurch sie nur unklar und ungleich wird[2].

1 A. a. O. pag. 93—96.

2 Trotz Alberti's Gegenbemerkungen kann ich nicht umhin, diess Urtheil hier noch einmal herzusetzen.

Beide Dialoge, Sophista und Politikus, diess ist als das Gesammturtheil aus obigen Erwägungen zu gewinnen, sind nicht das Werk eines originellen Denkers und Schriftstellers wie Plato, sondern in sichtlicher Benutzung der echten Dialoge, besonders des Theaetet und der Leges, von einem Nachahmer geschrieben, welcher bereits unter dem Einfluss aristotelischer, vielleicht gar stoischer Philosophie steht und weder in ästhetischer noch in wissenschaftlicher Hinsicht den Gesichtspunkten, welche wir als für den grossen Sokratiker massgebend aus dessen Werken abnehmen können, irgendwie gerecht zu werden vermag.

4. Kratylus.

In die nächste Umgebung des Theaetet gehört noch ein anderer Dialog, welcher den Interpreten von jeher viel Schwierigkeiten gemacht hat, weil er nach Form und Inhalt von den anerkannten Schriften Plato's ausserordentlich abweicht und nur durch unberechtigte Auslegungen und Machtsprüche zu einem des Philosophen würdigen Inhalt gelangen konnte. Diess ist der Kratylus, eines der wunderlichsten Producte in der Sammlung der platonischen Schriften, dessen Unechtheit einer ins Einzelne der Composition und des Lehrvortrags gehenden Analyse nicht entgehn konnte. Es ist dieser Nachweis, dass der Kratylus Plato nicht angehöre, bereits in einer im XX. Jahrgang des rheinischen Museums für Philologie veröffentlichten Abhandlung (p. 321 folgg.) versucht worden: deren Gedankengang und Resultate hier kurz mitgetheilt werden sollen.

Zunächst ist zu constatiren, dass für die Echtheit des Kratylus ein äusseres Zeugniss von Belang nicht vorhanden sei. Denn von Aristoteles wird diess Werk weder erwähnt, noch citirt, noch irgendwie berücksichtigt, was, wenn der Kratylus — nach der Meinung neuester Interpreten — die „Sprachphilosophie“ Plato's enthielte, Wunders genug nehmen müsste. Dass aber die Erwähnung des Dialogs in den von Aristophanes von Byzanz aufgestellten Trilogien platonischer Stücke dessen Echtheit nicht im Geringsten bezeuge, geht aus dem oben Verhandelten [1] sattsam hervor. In Er-

1 pag. 87 folgg.

mangelung irgend welcher glaubwürdiger äusserer Zeugnisse für seinen platonischen Ursprung gilt beim Kratylus also nur die Frage, ob man aus innern Gründen denselben anzunehmen oder aber zu verwerfen sich entschliessen müsse.

Geht man unbefangen zur Betrachtung dessen, was der Dialog bietet, den vorgetragenen Gedanken möglichst genau folgend[1], so ergiebt sich, dass das Thema der Verhandlung die Frage bildet, ob die „Richtigkeit der Benennungen" — ἡ τῶν ὀνομάτων ὀρθότης — eine auf Uebereinkunft (συνθήκῃ, ὁμολογίᾳ, νόμῳ) oder Naturbestimmtheit (φύσει) fussende sei; die Verhandlung selbst zerfällt in zwei Theile, in das Gespräch des Sokrates mit Hermogenes (c. 2—c. 37) und in das mit Kratylus (c. 38—c. 44). In dem ersten dieser Theile wird die Thesis des Hermogenes besprochen, dass die Richtigkeit der Bezeichnung eine auf Uebereinkunft beruhende sei: dieser Satz wird nicht nur widerlegt (c. 2—c. 6), sondern an seiner Statt auch die natürliche Richtigkeit der Worte geltend gemacht (c. 7—c. 10) zu deren näherer Erläuterung und Erhärtung die Etymologien und Buchstabenerklärungen dienen, welche das übrige Gespräch mit Hermogenes füllen (c. 11—c. 37). Der zweite Theil, das Gespräch des Sokrates mit Kratylus, hebt zwar mit dem Eingeständniss des Letzteren an, dass auch er nichts Besseres wisse, als jener, gewinnt aber seinen Fortgang durch die Bemerkung des Sokrates, dass er an seiner eigenen Weisheit zweifelnd die Sache noch einmal untersuchen wolle (p. 428 D). Diese neue Untersuchung führt nicht nur zu einer Einschränkung des im ersten Theile gewonnenen Resultates, insofern bei der Wortbildung auch die Uebereinkunft als Coefficient anerkannt werden muss (c. 38 — c. 41), sondern über das ursprüngliche Thema (die ὀρθότης ὀνομάτων) hinaus zu der Betrachtung über das Verhältniss von Sprache und Erkenntniss, wobei gefunden wird, dass die Erkenntniss durch die Dinge selbst der durch die Sprache vorzuziehen sei (c. 42 u. 43), zumal diejenige Weltanschauung, auf welcher die Sprachbildung vorherrschend beruhe, die herakliteische, nicht stichhaltig sei. Der letztere Gedanke, im letzten Ka-

1 Der Gedankengang des Gesprächs ist pag. 322—328 der genannten Abhandlung so genau wie möglich wiedergegeben worden.

pitel (44) durchgeführt, ist zwar allgemein gehalten, die Beziehung auf den eigentlichen Gegenstand des Gesprächs indessen in der angedeuteten Weise so ausgedrückt, dass damit zugleich die wirkliche Sprache als eine verfehlte Bildung bezeichnet wird.

Sucht man, von der Meinung ausgehend, im Kratylus ein Werk Plato's vor sich zu haben, nach Beziehungen auf und Anknüpfungen an andere Dialoge des Philosophen, so bietet sich zu diesem Ende ganz von selbst das Gespräch Theaetet dar. Nicht nur ist der Gegenstand ein im Allgemeinen verwandter, sofern es sich um die Frage nach dem Wissen im Theaetet, im Kratylus wenigstens zum Theil darum handelt; auch in vielen Einzelheiten begegnen sich beide Werke. So tritt im Theaetet bekanntlich die Berücksichtigung und Kritik der herakliteischen Sätze vom Fluss aller Dinge und des sich daran knüpfenden Subjectivismus der protagoreischen Erkenntnisslehre stark hervor — dasselbe finden wir im Kratylus; ebenso ist beiden Dialogen die Untersuchung über die Möglichkeit des Erkennens durch die Sprache (Theaet. p. 201 C ff. vgl. Krat. p. 388 B. 435 D u. s. w.), über die Entstehung des Irrthums gemeinsam (Theaet. p. 187 D folgg. vgl. Kratylus p. 429 C—431 B) und Anderes mehr, wovon später die Rede sein soll. Aber auch in gewissen nicht zu übersehenden Aeusserlichkeiten wird ein Zusammenhang angedeutet. Der Theaetet beginnt mit der Frage des Euklides an Terpsion: *ἄρτι ἢ πάλαι ἐξ ἀγροῦ*, der Kratylus schliesst damit, dass Sokrates dem Kratylus sagt: *πορεύου εἰς ἀγρὸν*, und sind auch Terpsion und Kratylus verschiedene Personen, so möchte man jene Coincidenz für um so weniger bedeutungslos ansehen, als am Schluss des Kratylus ausserdem eine kritische Erörterung des Herakliteismus in Aussicht genommen wird, welche der Theaetet dann bekanntlich enthält. Diese Beziehungen haben denn auch schon den alten Anordnern platonischer Gespräche eingeleuchtet, indem Aristophanes den Kratylus mit dem Sophista und Politikus, die ihrerseits durch Scenerie und Inhalt mit dem Theaetet zusammenhangen, verband, Thrasyllus aber, den eben berührten Andeutungen noch genauer folgend, ihn richtig vor Theaetet stellte, dem er ebenso richtig Sophista und Politikus dann folgen liess.

Freilich verursacht dabei aber ein Umstand nicht geringe Schwierigkeiten. Es kommt im Kratylus vor, dass Sokrates sich auf ein am frühen Morgen mit Euthyphron gepflogenes Gespräch beruft. Dass damit auf den Dialog Euthyphro angespielt werde, wird wohl angenommen werden müssen, wenn man bedenkt, dass Euthyphron in diesem sich höherer Weisheit über göttliche Dinge und das Heilige rühmt (p. 4 E — p. 5 A), wofür er von Sokrates verspottet wird, dass aber Sokrates im Kratylus mehreremale scherzhaft behauptet, durch sein Zusammensein mit Euthyphron einer höheren Weisheit theilhaftig geworden zu sein [1]. Nun ist die Scene des Gesprächs mit Euthyphron zeitlich nach der des Theaetet: am Schluss des Letzteren verlässt Sokrates seine Mitunterredner, um in die Königshalle zu gehen, beim Beginn des Euthyphron finden wir ihn schon darin — weshalb denn auch Thrasyllus den letzteren Dialog mit der Apologie, Krito und Phaedo, die gleichfalls zu der Zeit des Processes spielen, zusammengestellt hat. Beruft sich Sokrates nun im Kratylus auf den Euthyphro, so muss die Zeit des ersteren Gesprächs nach der des letztern, also auch nach der des Theaetet gesetzt werden. Dieser Umstand, sage ich, macht gegenüber den vorher angestellten Betrachtungen, wonach der Kratylus als eine Einleitung des Theaetet scheint angesehen werden zu sollen, nicht geringe Bedenken, welche dadurch nicht vermindert werden, dass nicht nur die beiden andern auf den Theaetet sich beziehenden Gespräche Sophista und Politikus unecht sind, sondern dass gleichfalls auch der Euthyphro, dessen Thema theils der Republik (p. 378 A. B) theils den Leges entnommen worden ist (L. IV p. 865) aus gewichtigen Gründen den Verdacht der Unechtheit erweckt [2]. Sieht es nicht ganz so aus, muss man da wohl fragen, als ob ein oder ein Paar Nachahmer die am Schluss des Theaetet hingeworfene Aeusserung des Sokrates: „nun gehe ich zur Königshalle“ — womit Plato geist-

1 p. 396 D. 399 A. 407 D. 409 D. 413 D. 428 C. Weitere Beziehungen des Kratylusdialogs zum Euthyphro werden später angemerkt werden.

2 Bis auf Weiteres verweise ich auf Ast (Platon's Leben und Schriften p. 469 folgg.) und auf Ueberweg (a. a. O. p. 250—251).

reich bezeichnet, dass Sokrates auch Angesichts einer Anklage auf den Tod mit der grössten Ruhe und Heiterkeit, als ob nichts Böses ihm drohe, mit Theodor und dessen jungem Freunde dem Philosophiren obgelegen habe, ähnlich wie er diess im Phaedo Angesichts des Todes selber thut — als ob, sage ich, ein oder ein Paar Nachahmer diese Aeusserung benutzt hätten, um auf plumpe Manier sich dadurch eine Scenerie für ihre Producte im Anschluss an Plato's schönes und tiefsinniges Werk zu schaffen? Nachdem Plato bei dessen Schluss die Königshalle erwähnt hat, muss dieselbe Königshalle im Euthyphro den Anfang machen, und an demselben Tage, wo dieser spielt, muss Sokrates dann auch noch den Kratylusdialog abhalten, Tages darauf den Sophista und Politikus, vielleicht auch den „leider verloren gegangenen Philosophus" durchsprechen. Man wird gestehen, dass wenn im Theaetet mit der Vorladung des Sokrates in die Königshalle auch nur eine vorläufige behufs der sog. *πρόςκλησις* gemeint ist, auf welche die Verhaftung des greisen Philosophen noch nicht erfolgte — dennoch diese Art der Zusammenhäufung der Scenen von fünf oder sechs zum Theil sehr umfänglichen, und wenn auch in Beziehung auf einander stehenden, doch nicht, wie Republik und Timaeus, zu einer höheren Einheit verbundenen Dialoge auf den Zeitraum zweier auf einander folgender und noch dazu durch eine Gerichtsverhandlung in Anspruch genommener Tage etwas sehr Gesuchtes und Künstliches hat, welches einem auch in der Wahl der Scenen und Situationen so genialen Autor wie Plato nicht ähnlich sieht. Doch soll und darf diesen Aeusserlichkeiten kein so entschiedenes Gewicht beigelegt werden; es müssen vielmehr aus der Prosopopoeie, der Composition im Ganzen und dem Inhalte des Dialogs entscheidendere Gründe für oder gegen die Echtheit gewonnen werden.

Fasst man zunächst die das Gespräch leitende Person, Sokrates, ins Auge, so muss man gestehn, dass diese Figur weder den historischen, noch den platonischen Sokrates wiedergiebt. Nicht den historischen, denn dieser kratyleische Sokrates geht von der Ideenlehre als etwas ganz Selbstverständlichem aus — so gleich p. 389 B -- 390 E und am Schluss p. 439 C —; nicht den platonischen, denn ihm fehlt bei einem

keineswegs der dogmatischen oder mythischen Darstellung anheimfallenden, sondern recht eigentlich zur dialektischen Behandlung geeigneten Gegenstand eben die Dialektik. Es kommen freilich einzelne Versuche des dialektischen Verfahrens im Kratylus vor, so gleich zu Anfang (p. 385 B folgg. p. 387 D folgg. u. s. w.), aber diese sind nicht nur an sich äusserst dürftig, sondern verschwinden auch gegenüber der Masse des übrigen undialektischen Vortrages. Zwar ist die dialogische Form überall gewahrt, aber dient nur hin und wieder als Mittel dialektischer Verständigung, während sie meist eine bloss äusserliche Form bildet, in welcher die Behauptungen hie und da in Frageform vorgetragen werden, um ohne Weiteres von den Hörern gutgeheissen zu werden, oder längere Auseinandersetzungen mit der Aufforderung schliessen, dazu ja zu sagen, was denn auch geschieht. Der kratyleische Sokrates entwickelt mit andern Worten nicht, wie der historische Sokrates that und der platonische es ihm nachthut, durch dialektische Wechselrede die Begriffe und Sätze aus der Seele der Mitunterredner, sondern hält sie schon bereit, um sie entweder gradezu oder doch ohne gehörige logische Vermittlung allein vorzubringen. Wann aber das dialektische Verfahren wirklich angewendet wird, wie besonders im ersten Abschnitt des ersten Theiles, kommen darin so starke Fehler vor, dass sie Plato nicht zugeschrieben werden dürfen [1].

Der Verfasser des Kratylus hat allerdings auch den Kunstgriff gebraucht, sich dadurch, dass er den Auslassungen seines Sokrates eine scherzhafte Wendung zu geben sucht oder sie durch nachkommende Zweifel wieder einschränkt, der Kritik möglichst zu entziehen, aber gerade diese Mittel selbst, welche er gebraucht, verrathen das Unplatonische seines Verfahrens. Zunächst ist es höchst sonderbar, dass die Ironie grade an der Stelle einfällt, wo die ernsteste Beweisführung erwartet wird: nämlich an dem schon hervorgehobenen Punkte des Gesprächs mit Hermogenes, wo Sokrates die Art und Weise der noch unerkannten, natürlichen Richtigkeit der Namen erst untersuchen zu müssen erklärt (p. 291 A). Dass die ironische, scherzhafte Anwendung des

1 Die Belege dazu in der erw. Abh. p. 332—3.

Etymologisirens die auf dialektischem oder quasi-dialektischem Wege gewonnenen Resultate des ersten Abschnittes erhärten solle, muss jedem verständigen Leser befremdend sein. Aber auch die Ironie des kratyleischen Sokrates ist selbst befremdend und verdächtig. Der platonische Sokrates wendet bekanntlich seine Ironie gegen die Sophisten und überhaupt solche Leute, welche ihm mit Weisheitsdünkel entgegentreten[1]. Diess ist im Kratylus nun nicht der Fall, am wenigsten im ersten Theil, wo ein lernbegieriger Schüler ihn um Auskunft über einen Gegenstand bittet, den er, Sokrates, selbst als schwierigen bezeichnet. Aber der kratyleische Sokrates wendet die Ironie auch gar nicht gegen Hermogenes allein, er wendet sie unerhörter Weise gegen sich selbst. Wiederholt, ja bis zum Ueberdruss, nämlich geschmackloser Weise fünfmal (p. 396 D. 399 A. 407 D. 409 D. 428 C) bezieht er seine Weisheit ironisch auf die Begegnung mit Euthyphron zurück; er erklärt daher mehrfach gegen sie misstrauisch zu sein und vergleicht sich, indem er sich als mit der Löwenhaut bekleidet schildert, sogar mit einem Esel (p. 411 A). Das sticht nicht nur von der Feinheit und Urbanität des platonischen Sokrates gewaltig ab, sondern widerspricht dem Bilde des Mannes, wie es Plato uns liefert, auch geradezu. Sokrates, das Muster geistiger Nüchternheit und Besonnenheit, darf auch nicht im Scherz vom Krankheitsstoffe unsauberer Besessenheit angesteckt erscheinen; und wenn er auch bei Plato sich mitunter in ironischer Art nach dem Flittergold der sophistischen Weisheit lüstern stellt, so darf er doch nicht selbst mit solchen falschen Münzen spielen und zahlen wollen. Aber der kratyleische Sokrates bleibt seiner Ironie nicht einmal treu. Er beruft sich im zweiten Theile des Gesprächs, während der

1 Man ist daher wohl auf den Gedanken gekommen, der etymologische Theil des Gespräches sei eine nachbildende Verspottung sophistischer Sprachwitzeleien. Indessen ist es unerhört, dass Sokrates diess so lange fortsetzen, und vor allem, mit seiner Person darzustellen übernehmen sollte. Hätte Plato einen Sophisten dadurch verhöhnen wollen, so hätte er ihn uns selber vorgeführt, was unendlich wirksamer und passender gewesen wäre, wie denn auch im Protagoras, Gorgias, in der Republik u. s. w. die Sophisten sich selbst prostituiren müssen.

Unterredung mit Kratylus, auf die Ergebnisse des ersten, ohne dabei an Scherz zu denken; er schränkt sie ein, aber benutzt sie doch, was doch alles sinnlos wäre, wenn sie bloss vorgetragen worden sein sollten, um nicht geglaubt zu werden. Andrerseits ist es wiederum ganz unsokratisch, dass die durch die dialektischen oder dialektisch sein sollenden Theile des Gesprächs gewonnenen Resultate immer wieder angezweifelt und als ungewiss ausgegeben werden. Als z. B. Kratylus zu Anfang seiner Unterredung mit Sokrates sich mit den Resultaten des ersten Theiles einverstanden erklärt, drückt nunmehr Sokrates selbst seinen Zweifel gegen diese aus (p. 428 D); und etwas Aehnliches kehrt auch im zweiten Theile wieder, wo Sokrates schliesslich gar, als von der Erkenntniss die Rede ist, erklärt, es sei für ihn und Kratylus wohl zu hoch, einzusehen, wie man die Dinge erkennen möge (439 B), was an der Stelle um so wunderlicher herauskommt, als es unmittelbar vor der letzten Einführung der Ideenlehre und kurz vor der Behauptung einer *γνῶσις* (p. 440 B) ausgesprochen wird. Einen solchen seine Ironie bald ernst, seinen Ernst bald ironisch nehmenden Sokrates, der das Nichtwissen bis zum Nichterkennenkönnen treibt, obschon er zugleich die Ideenlehre als selbstverständliche Wahrheit handhabt und auch sonst wichtiger Sätze genug ohne Weiteres einführt, um sie freilich unbewiesen, ja zum Theil selbst unerörtert zu lassen, einen sich immerfort widersprechenden Sokrates, welcher erst das Princip der *συνϑήκη* in der Sprache widerlegt (c. 2—10) und dann wieder anerkennt (p. 435 C), welcher die *φύσει ὀϱϑότης* anfangs beweist und zuletzt verwirft[1] — einen solchen den Leser des Gesprächs nur nasführenden Sokrates wird man schwerlich für das Werk eines denkenden und künstlerischen Schriftstellers, am wenigsten eines Plato halten dürfen.

Was Kratylus anbetrifft, so erscheint dieser als Herakliteer, ja als ein hartnäckiger Herakliteer, insofern er am Schluss trotz der gegen das System des Ephesiers gemachten und von ihm selbst zugestandenen Einwände sich als

1 Auch die göttliche Sprachniedersetzung, nachdem sie als das allein übrig bleibende Auskunftsmittel anerkannt worden ist (p. 425 E), wird gleich darauf wieder abgewiesen (p. 426 A).

noch keineswegs bekehrt zeigt (was wir ihm freilich in Anbetracht der sehr unzulänglichen Argumentation dieses letzten Kapitels nicht verdenken können). Dass Kratylus als Anhänger Heraklit's eingeführt wird, stimmt mit der Notiz des Aristoteles überein, dass Plato in seiner Jugend „mit Kratylus vertraut gewesen sei und den Ansichten Heraklit's"[1]. Freilich vertritt der Kratylus unseres Dialogs das heraklitei-sche Princip weiter nicht, und seiner Unterredung mit Sokrates wird Niemand anmerken, dass man mit einem jener Leute zu thun habe, welche Plato im Theaetet so witzig schildert (p. 179 E — p. 180 B), ja der das System seines Meisters verurtheilenden Kritik ertheilt er im letzten Kapitel eine unbegreifliche Zustimmung, indem er auch die Frage, ob man ein Schönes und Gutes an sich, kurz die Ideen annehmen solle, mit einem ἔμοιγε δοκεῖ beantwortet. Dass diess nicht in der Rolle eines Herakliteers liegen könne, bedarf keiner weiteren Ausführung. Aber auch darüber muss man sich wundern, dass Kratylus dem Resultate des ersten Theiles des Dialogs, es gäbe eine φύσει ὀρθότης der Worte, seine Zustimmung ertheilt. Denn auch diess schon ist nicht im Geiste des Heraklitеismus. Zwar behaupten Deuschle[2] und Susemihl[3], dass Heraklit nach Proklos' Bericht die Thesis von der φύσει ὀρθότης ὀνομάτων aufgestellt habe, aber diess wird eine blosse Conjectur sein, da mir wenigstens in den von Boissonade herausgegebenen Scholien des Proklos zum Kratylus es zu finden nicht hat gelingen wollen, und die dafür angeführte Stelle aus diesen Scholien (ι ζ pag. 8) sicherlich nichts vom Heraklit enthält. — Sollte aber wirklich Proklos eine so unglaubliche Nachricht mitgetheilt haben, so wird es wohl nicht zu kühn sein, zu vermuthen, dass eine solche Annahme nirgends anderswoher als eben aus unserm Dialog geschöpft sei, und Proklos (Deuschle?) nur, was er den Herakliteer Kratylus darin vertretend fand, auf Heraklit selbst zurückzubeziehen sich erlaubte. Denn hätte übrigens der Physiker Heraklit, wofür nicht nur nicht die geringste Spur vorliegt, sondern wogegen vielmehr alle Wahrschein-

1 Metaphys. A. p. 987 A. 32.
2 Die plat. Sprachphilosophie p. 55—56.
3 Entwicklung der plat. Philos. I, p. 145.

lichkeit spricht, sich mit der philosophischen Betrachtung der Sprache abgegeben, so würde er sich zu der Annahme „einer natürlichen Richtigkeit der Worte“ schwerlich entschlossen haben. Das Fliessende und Veränderliche der Rede, die Wandlungen der flectirbaren Worte, die Unbestimmtheit und die Schwankungen des Sprachgebrauchs würden ihm gewiss als ein neuer Beleg seiner Weltanschauung gegolten, und er würde den Satz „dass Alles fliesset und nichts bleibt“ sicher und mit viel Glück auf die Sprache angewendet haben. Dass ein Philosoph, welcher in der Wirklichkeit nichts Bleibendes annahm, grade in der Sprache „die natürliche Richtigkeit“, welche doch eine feststehende Bestimmtheit ihrer Niedersetzung involvirt, angenommen haben sollte, ist ganz unglaublich. Und doppelt unglaublich für den historischen Kratylus, wie Aristoteles ihn uns schildert. Die interessante Stelle der Metaphysik über ihn lautet: „Aus der Ansicht, — dass das Sein in den sinnlichen Dingen allein bestehe, diese aber in stetem Fluss begriffen seien, — ergab sich als äusserste Consequenz endlich die Meinung derer, welche zu herakliteisiren vorgaben wie Kratylus, der zuletzt nicht einmal mehr reden zu dürfen glaubte, sondern bloss mit dem Finger hinwies und den Heraklit tadelte, gesagt zu haben, dass man nicht zweimal in denselben Strom steigen könne, denn er glaubte, man könne es nicht einmal“ [1]: wir lernen hieraus den Kratylus als einen ganz verrannten Herakliteer kennen, der das Princip des Ephesiers bis zur Lächerlichkeit weit trieb und also gewiss nicht der Behauptung von der „natürlichen Richtigkeit der Worte“ zugestimmt, dafür aber, wenn Plato es für angemessen gehalten hätte, seinen alten Jugendfreund darzustellen, eine recht komische Figur abgegeben haben würde [2]. Eine komische Figur ist der Kratylus des Dialogs gar nicht, sondern

1 P. 1010 A. 10 folgg.

2 Vielleicht spielt Plato auf ihn (oder doch einen ihm ähnlichen Speculanten) an Theaet. p. 183 A: *τὸ δ' ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις περὶ ὅτου ἄν τις ἀποκρίνηται, ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτω εἰ δὲ βούλει γίγνεσθαι, ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοὺς τῷ λόγῳ. Θεο. Ὀρθῶς λέγεις. Σω. Πλήν γε, ὦ Θεόδωρε, ὅτι οὕτω τε εἶπον καὶ οὐχ οὕτω, δεῖ δὲ οὐδὲ τοῦτο, οὕτω λέγειν· οὐδὲ γὰρ ἂν ἔτι κινοῖτο τὸ οὕτω· οὐδ' αὖ μὴ οὕτω οὐδὲ γὰρ τοῦτο κίνησις·*

nur eine unbegreiflich alberne, sofern er darin seinen Herakliteismus weder zeigt, noch vertheidigt, aber zu allerletzt, nachdem er die das herakliteische Princip auf die Sinnlichkeit einschränkende Ideenlehre ohne Weiteres angenommen und der sich daraus gar nicht ergebenden völligen Widerlegung des Flusses der Dinge zugestimmt hat, denselben doch noch festhalten zu müssen erklärt. Freilich befand der Verfasser des Gesprächs sich in Bezug auf ihn in arger Verlegenheit. Auf der einen Seite stand Sokrates, den er in beliebter Weise als Sieger aus der Disputation hervorgehn zu lassen nicht umhin konnte, wenn dieser Sokrates platonisch bleiben sollte: er und die platonische Ideenlehre mussten also obsiegen, der Herakliteismus, wie im Theaetet, weichen; auf der andern Seite stand Kratylus, über dessen philosophische Stellung Aristoteles nur zu bestimmte Kunde gab. Da blieb also nichts weiter übrig, als den Kratylus, um des Sokrates Ehre zu retten, diesem zustimmen zu lassen, dann aber wiederum, um den aus Aristoteles feststehenden Character desselben als Herakliteers wenigstens einigermassen zu bewahren, ihm noch ganz zuletzt einige Zweifel an der Verdammlichkeit des Herakliteismus in den Mund zu legen. Das denke ich, ist die aus dem Sinne des Verfassers heraus einzig mögliche, aber auch zureichende Erklärung der so unplatonischen Haltung dieser Figur des Dialogs.

Hermogenes, der dritte Unterredner, kommt gleichfalls ebensowenig wie Kratylus im Plato vor; wir erhalten aber wie über Kratylus aus Aristoteles' Metaphysik, so über ihn aus Xenophon's Memorabilien erwünschten oder wenn man will unerwünschten Aufschluss. Beiläufig gesagt hat letzteres Werk auch in noch andern Fällen den pseudoplatonischen Dialogen Motive und Figuren liefern müssen, was sich ohne Schwierigkeit darthun lässt. Am Schluss des zweiten Buches der Memorabilien nun steht ein Gespräch des Sokrates mit Diodor, worin derselbe von dem Philosophen aufgefordert und bewogen wird, dem Hermogenes (welcher sich in Geldnoth befunden haben muss) durch eine nicht eben grosse

ἀλλά τιν' ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν, ὡς νῦν γε πρὸς τὴν αὑτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσι ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ οὐδ' ὅπως.

Summe beizustehn und ihn sich dadurch zum dankbaren Freunde zu machen. Ausserdem wird im vierten Buche (c. 8. § 4) Hermogenes der Sohn des Hipponikos genannt. Da nun in Plato's Theaetet auch Kallias als Sohn des Hipponikos vorkommt, so combinirt diess unser Verfasser so, dass er den Hermogenes zum Bruder des Kallias macht. Das mag noch angehn und seine Richtigkeit haben, aber er benutzt auch die im 2ten Buche der Memorabilien angedeutete Geldnoth des Hermogenes, die vermuthlich, wenn Hermogenes wirklich des reichen und angesehenen Hipponikos Sohn war, nicht dauerte, dazu, ihn zu einem armen Teufel zu machen, und dieses Motiv in nicht eben lieblicher Weise breitzutreten, wobei der Name des Hermogenes zu billigen aber gehässigen Witzen die Veranlassung bietet. Der schöne, von Xenophon uns berichtete Zug des Philosophen, gefällig besonders dadurch, dass er den Diodor auffordert, selbst zu Hermogenes zu gehn und ihm die Hülfe zu bringen, nicht erst dessen Bittgang abzuwarten, dieser schöne Zug ist also vom Verfasser des Kratylus dazu benutzt, seinen Sokrates wiederholt Spässe über die Armuth des Hermogenes machen zu lassen (p. 384 C. vgl. 391 C u. 429 C). Wie andere Leute über die Zulässigkeit solches Betragens denken, weiss ich zwar nicht; mir will es scheinen, dass es dem edlen, milden Herzen des greisen Philosophen wenig ansteht, und dass es seinem Bewunderer Plato ebenso sehr fern gelegen haben müsse, ihm dergleichen gemein klingende Spässe anzudichten.

Die in dem Dialog erwähnten Sophisten ferner werden mit dem Gegenstande der Untersuchung in nahe Beziehung gesetzt. Sokrates bedauert, bei Prodikos nicht die kostspieligere und belehrendere Vorlesung gehört zu haben, sonst würde er über die Orthotes der Worte besser Bescheid wissen (p. 384 B), und bald darauf wird Protagoras mit seiner „Wahrheit“ herbeigezogen, aus welcher Kallias, von dem Hermogenes lernen könne, über die „Richtigkeit solcher Dinge“ Aufschluss erhalten habe. Nicht nur diese letztere Anspielung geht auf das im Theaetet Vorkommende zurück (p. 165 A), sondern auch die Bezugnahme auf die Ἀλήθεια des Protagoras ist demselben Dialog entnommen, wo dieser Büchertitel gleichfalls wie im Kratylus, zu einem

Scherz Veranlassung giebt und zwar gleichfalls, wie im Kratylus, in Verbindung mit dem protagoreischen Satze *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* (p. 162 A. p. 171 C. vgl. Kratylus p. 386 C. 391 C). Dass aber in der *Ἀλήθεια*, wie man aus der Anwendung dieser Scherze im letztgenannten Dialog schliessen müsste, von der *ὀρθότης ὀνομάτων* gehandelt worden sei, bezweifelt schon Classen mit Recht[1]: es scheint in der That, wie schon Schleiermacher und Heindorf bemerkt haben, auf die *ὀρθοέπεια* des Protagoras aus Plato's Phaedrus p. 267 C angespielt zu sein, die freilich etwas ganz Anderes sagen will, als die *ὀρθότης ὀνομάτων* unseres Dialogs. Die *ὀρθοέπεια* des Protagoras ist, wie aus dem Phaedrus eben hervorgeht, etwas Rhetorisches, die *ὀρθότης ὀνομάτων* betrifft eine grammatisch-philosophische Frage: Beides verwechselt der Autor des Kratylus und setzt nun die Lehre von der *ὀρθοέπεια* in die philosophische Schrift des Protagoras hinein, wohin sie offenbar nicht gehört und worin sie schwerlich vorkam. Auf einem ähnlichen Irrthum beruht die Herbeiziehung des Prodikos, dessen im Euthydem (p. 277 E) erwähnte *ὀρθότης ὀνομάτων* das Thema des Dialogs geliefert hat. Die aus dem Protagoras Plato's zu ersehende Eigenthümlichkeit dieses Weisheitslehrers bestand in der bis zur Lächerlichkeit getriebenen genauen Unterscheidung der Wortbedeutungen, wiederum etwas Empirischem, keineswegs aber, wie der Kratylusautor die erwähnte Anführung des Euthydem interpretirte, in der Untersuchung der Frage nach der conventionellen oder natürlichen Richtigkeit der Benennungen, welches ein viel principielleres Problem ist. Also auch diese Beziehung ist von unserm Autor fälschlich herbeigezogen, damit auch seinem Dialoge der in platonischen Werken reichlich vorkommende Hohn gegen die Sophisten nicht fehle. Die Bezugnahme endlich auf Aristoteles' Rhetorik, zumal das dritte Buch derselben (c. 14), mit der Fünfzigdrachmen-Vorlesung des Prodikos (p. 384 B), wird die Meinung, dass wir im Kratylus ein platonisches Werk vor uns haben, nicht befestigen.

Ist somit die Prosopographie des Dialogs, der überdies jedwede mimische Kunst und Individualisirung mangelt, als

1 de Gramm. Gr. primordiis. Bonnae 1829. p. 28.

eine durchaus verfehlte zu betrachten, indem sie aus einer unglücklichen, zusammenstoppelnden Benutzung oft missverstandener fremder Data (aus Plato, ja pseudoplatonischen Dialogen, Xenophon, Aristoteles) besteht, so lässt ferner die Composition des ganzen Gesprächs selbst viel zu wünschen übrig. Darauf ist schon hingewiesen worden, indess sollen einige dahin einschlagende Momente hier noch besonders hervorgehoben werden, damit auch in dieser Beziehung der gewaltige Gegensatz, welcher zwischen der hohen schriftstellerischen Kunst Plato's und der Schreibweise unseres Autors liegt, erhelle. Ein sehr grosses Stück (c. 11 — c. 37, dazu c. 42, also mehr als die Hälfte, fast zwei Drittel des Ganzen) nehmen die Etymologien ein, welche man — es ist ein ähnlicher Fall wie mit den Diäresen des Sophista und Politikus — dadurch als platonisch zu retten sucht, dass man sie für Persiflage und Scherz erklärt. Aber dann ist ihre Länge, welche bei so vielen, selten mit guten Witzen unterbrochenen Abgeschmacktheiten doppelt ermüdend wirkt, höchst anstössig. Musste ein litterarischer Künstler, wie Plato, so fragen wir auch hier wieder, wenn er die thörichte Richtung irgend einer mit Etymologien sich spreizenden Philosophie, wie man seit Schleiermacher anzunehmen pflegt, geisseln wollte, diess nicht anders und besser anzufangen wissen? Warum denn die ewigen Wiederholungen? Und warum wird uns denn derjenige, welcher solches Etymologisiren trieb, nicht selber vorgeführt, wie es doch die dramatische Methode Plato's fordert? Es kommt ja doch sonst nicht vor, dass Sokrates in platonischen Dialogen den Narren spielt und statt auf Anderer, uns auf seine eigenen Kosten belustigt! Sind sie aber ernst gemeint, diese Versuche des Etymologisirens, so wissen wir vollends nicht, wie wir diess mit dem Bilde des plat. Sokrates in Einklang bringen sollen, welcher zwar alle Künste und Finten des Wortgefechts versteht, aber nur um des Ernstes willen scherzt und niemals uns über seine wahre Meinung im Zweifel lässt — wie doch hier geschieht. Die Voraussetzung Einiger endlich, die Etymologien als halb ernst, halb scherzhaft gemeinte anzusehen, ist zwar als Zeugniss für die Einsicht bemerkenswerth, dass sie im Grunde genommen weder zum Ernst, noch zum Scherze taugen, muss aber als unzulässig abgewiesen wer-

den, weil dabei nicht einzusehen ist, wie der Leser zum Verständniss des Vorgetragenen irgendwie gelangen soll, wenn er mit Absicht zwischen Ernst und Scherz immer hin und her geworfen wird. Dass Letzteres, aber ohne und gegen die Absicht des Verfassers freilich der Fall sei, wird sich bald zeigen; es darf nur nicht als in dessen Plane liegend vorausgesetzt werden. Achten wir besonders auf die Art, wie Sokrates — allerdings sehr unsokratisch — über seine Versuche des Etymologisirens sich lustig macht (vgl. oben p. 334), so kann nicht zweifelhaft sein, dass der Autor sie als eine dem Philosophen eigentlich nicht zukommende Spielerei, aber vermuthlich als eine Art anmuthigen Beiwerkes der Speculation aufgefasst haben will; dann aber muss er wegen der Breite sowohl, welche diese Versuche der Namens- und Worterklärung einnehmen, als auch wegen des zweideutigen Verhältnisses, in welchem sie zu dem übrigen Inhalte des Werkes stehen, getadelt und kann auch in dieser Hinsicht nicht länger mit Plato verwechselt werden.

Entfernen wir die Etymologien, so schrumpft der Dialog auf sechszehn Kapitel zusammen. Um so leichter muss die Uebersicht dieses Restes, und die Beantwortung der Frage sein, was denn den eigentlichen Inhalt, den Zweck und das Resultat daraus bilde. Die Meinungen darüber gehn gewaltig auseinander, und doch kann für den, welcher unbefangen den Dialog oder auch nur meine oben angeführte Inhaltsangabe liest, gar kein Zweifel darüber obwalten, dass es sich um die *ὀρθότης ὀνομάτων* handele. Diess wird ja durch den ganzen Dialog hindurch Einem bis zum höchsten Ueberdruss wiederholt: man vergleiche p. 383 A. 384 D. 385 D. 391 A. B. C. 397 A. 400 D. E. 404 C. 411 A. 421 C. 422 B. C. D. 426 A. 427 D. 428 B. E. 432 B. 433 B. E. 435 A. C. 437 D. — Es kommt also nur darauf an, richtig zu verstehn, was mit diesem, wie schon oben bemerkt, aus dem Euthydem p. 277 E entnommenen Begriff gemeint sei. Auch das ist nicht schwer, wenn man an die nähere Fragstellung denkt, dass es sich nämlich um den Gegensatz einer *φύσει* und einer *συνθήκῃ* (*νόμῳ, ἔθει*) *ὀρθότης* handelt, und dazu nimmt, dass die Worte wiederholt als Lehrmittel bezeichnet werden (p. 388 C. vgl. 390 E. 428 E. 435 D u. s. w.): *ὀρθότης* kann nur die Beziehung ausdrücken sollen, welche zwischen Dingen und

Worten dergestalt besteht, dass letztere erstere ausdrücken, darstellen, wiedergeben. Diess ist denn auch p. 428 D gesagt: *ὀνόματος ὀρθότης ἐστὶν αὕτη, ἥτις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα·* (Vgl. p. 436 E *τὴν οὐσίαν ἡμῖν σημαίνειν τὰ ὀνόματα.* P. 397 A ist ein Gegensatz von *ὀρθότης* und *αὐτόματον* angenommen). Das Thema des Dialogs würde also im Sinne des Verfassers sich etwa so ausdrücken lassen: Wenn die Worte so, wie sie einmal sind, gebildet wurden, und dazu dienen, uns über die Dinge zu verständigen, so fragt sich, ob diese Wortbildung von der Natur d. h. aus dem Wesen der Sache selbst stammt oder durch blosse Convenienz erfolgt ist? Von der Sprache überhaupt, was ich ausdrücklich gegenüber dieser ebenso oft gehörten, als unbegründeten Behauptung hervorheben möchte, handelt der Dialog also nicht, sondern nur von den Worten (*ὀνόματα*), d. h. den die Dinge bezeichnenden Wörtern, also nur von ihrem lexikalischen Theile, über welche Einschränkung auch der Verfasser nicht im Unklaren ist, da er die Sprache oder Rede (*λόγος*) von deren Theilen, den *ὀνόματα* und *ῥήματα* wiederholt sehr genau unterscheidet (vgl. p. 387 C *τοῦ λέγειν μόριον τὸ ὀνομάζειν;* und 431 B, wo die Rede als *ξύνθεσις* der *ῥήματα* und *ὀνόματα* definirt ist, ganz wie im Sophista p. 262 dieselbe Unterscheidung, die von Plato zwischen *ὀνόματα* und *ῥήματα* noch nicht gemacht wird, vorkommt). Jene Fragestellung des Kratylus ist aber hergenommen von der berühmten Frage nach dem *φύσει* oder *νόμῳ* (*ἔθει*) *δίκαιον*, welche in der sokratischen Periode so viel ventilirt wurde und einen Hauptstreitpunkt zwischen Philosophie und Sophistik bildet, insofern erstere ein *φύσει δίκαιον* behauptete, letztere die Convenienz, das Recht des Stärkern u. s. w. als Princip des Rechts setzte, wie aus der Republik, dem Gorgias [1] u. s. w. hinlänglich erhellt. Aber diese Frage als Analogie auf die Sprache, näher auf die *ὀρθότης ὀνομάτων* anwenden zu wollen, ist doch an sich schon ein so gewaltiger Fehler, dass wir ihn Plato nicht zutrauen dürfen. Denn die Worte der Sprache, wenn auch immer erst durch den Ge-

1 p. 482 E folgg. Hieran namentlich scheint der Kratylusautor anzuknüpfen.

brauch lebendig, sind doch ein Gegebenes, Concretes, die Gerechtigkeit aber ein erst zu findendes ideelles Princip, wonach sich unser Handeln richten soll. Die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit ist daher eine der ethischen Speculation, die nach der „Richtigkeit der Benennung" eine der theoretischen Grammatik. Solche moderne Kategorien aber wie „Sprachphilosophie," dürfen vollends darauf nicht angewendet werden: Plato selbst, der nur eine Philosophie kennt, die der Idee, würde sich um den empirischen Stoff der Sprache nur gekümmert haben, um davon aus zur Idee aufzusteigen, in welchem Sinne die Sprache vom Autor des Kratylus nicht in Betracht gezogen worden ist. Jene falsche Analogie also ist die verfehlte Grundlage des gesammten Raisonnements in unserm Dialoge, dessen Unklarheiten und Widersprüche eben daher stammen, dass der Gegensatz von φύσις und συνθήκη in Bezug auf die Sprache — kein Gegensatz ist. In Folge dieses Grundmangels wirft der Verfasser sich und seine Leser bald hiehin, bald dorthin, ohne zu einem genügenden Abschluss gelangen zu können. Er beginnt mit der Bekämpfung der Thesis des Hermogenes, dass die Worte eine conventionelle Richtigkeit haben, aber indem er diess thut, nimmt er doch einen νομοθέτης der Sprache an, sich desselben Terminus νόμος bedienend, der kurz vorher (p. 384 D) ausgeschlossen worden war. Ja, im zweiten Theile sieht er sich sogar gezwungen, das Moment der Convenienz (ἔθος, ξυνθήκη) in Bezug auf die „Richtigkeit der Worte" mitzuzulassen (p. 434—435 C). Aber wurde denn überhaupt im ersten Theile die hermogeneische Annahme der ξυνθήκῃ ὀρθότης hinlänglich widerlegt? Wir müssen uns überzeugen, dass diess keineswegs der Fall ist, und dass der Verfasser, indem er die Wahrscheinlichkeit schlechter Worte und schlechter Wortkünstler annimmt, mit seiner Behauptung einer φύσει ὀρθότης sich selbst widerspricht. Worin aber ferner jene Convenienz bestehen solle, wird wieder gar nicht gezeigt. Und wie in Bezug auf die Hauptthesis, verhält sich unser Verfasser auch in Absicht der mitunterlaufenden secundären Fragen nur schwankend. So geht er davon aus, die Sprache lehre uns die Dinge kennen und unterscheiden (vgl. oben p. 323): diess wird im zweiten Theile wieder aufgenommen, aber zugleich so ge-

waltig eingeschränkt, dass nichts davon übrig bleibt. Es wird nämlich behauptet, die Erkenntniss der Dinge durch die Dinge sei viel besser als die durch die Sprache (p. 439A. B), zumal letztere, was so zu sagen der letzte Trumpf sein soll, auf einer ganz falschen Weltansicht ruhe. Freilich war vorher als einzig übrig bleibendes Auskunftsmittel die göttliche Abkunft der Sprache behauptet worden, aber auch diess wird ja gleich darauf zurückgenommen (vgl. oben p. 327). Und wenn in einzelnen Fällen Worte für barbarischen Ursprungs erklärt worden sind (p. 401 A), so bezeichnet diess der Verfasser hinterher als eine alberne Ausflucht (p 426 A). War endlich als Ergebniss des etymologischen Theils, welches am Schluss wiederum scharf hervortritt, die Ansicht, dass das herakliteische Princip der Sprachbildung als Basis gedient habe, bezeichnet worden, so wird auch diess im zweiten Theile (p. 437) wieder bezweifelt, und die letzte Entscheidung darüber ausgesetzt. Man sieht also, dass der Verfasser des Dialogs immer eine seiner Behauptungen durch die andere aufzuheben liebt und gar keine feststehende Ueberzeugung über seinen Gegenstand, dem er also nicht gewachsen ist, gehabt zu haben scheint; es kann daher auch an andere als negative Resultate des Gesprächs nicht gedacht werden. In der That behauptet weder die φύσει ὀρθότης das Feld noch die ξυνθήκῃ ὀρθότης, weder der Satz, dass die Worte Erkenntniss verleihen, noch auch die Lehre von der göttlichen Abkunft oder barbarischen Herkunft der Sprache, weder die Grundlegung der herakliteischen noch der entgegengesetzten Weltansicht.

Das Vorkommen der Ideenlehre im Kratylus, welche einmal zur Erklärung des Wesens der Sprache (p. 389 B folgg.), das anderemal als kritisches Mittel gegen den Herakliteismus gebraucht wird (p. 439 C. E), lässt zwar vermuthen, dass der Verfasser desselben auf dem ontologischen Standpunkt Plato's sich befinde, aber näher zugesehen ist diess keineswegs der Fall. Denn die Annahme der Ideenlehre hindert den Kratylusautor nicht, dem landläufigen Realismus zu huldigen, ein Verhältniss, welches wieder dem im Sophista obwaltenden analog ist. Durch den ganzen Kratylus, von Anfang bis zu Ende, dient der Ausdruck τὰ ὄντα, gleichbedeutend mit τὰ πράγματα, ausschliesslich zur Bezeich-

nung der materiellen Dinge[1]. Daher kommt es denn auch, dass die Worte, ja die Sylben und Buchstaben dem Verfasser nachahmende Repräsentanten der Welt, ihrer sinnlich vernehmbaren Substanzen (*πράγματα* oder *όντα*) und Zustände sind, so dass bei der Wortbildung die Voraussetzung der allgemeinen Veränderlichkeit die entgegengesetzte Behauptung der allgemeinen Ruhe überwogen haben soll (p. 437 A. C. vgl. p. 439 C). Sehen wir uns nun nach Plato's Ansicht von der Sprache um, so finden wir begreiflicher Weise etwas ganz Anderes. Begreiflicher Weise: denn wenn die Sprache das Kleid des Geistes, der Ausdruck des Denkens ist — das Denken aber nach Plato nicht sowohl die materielle, als die ideelle Welt zum Inhalt hat, so wird er seinem philosophischen Standpunkt gemäss in der Sprache, ich meine in den wortgeformten Begriffen, das Allgemeine premiren, wie der Kratylusverfasser darin das Moment der Besonderheit, der Ebenbildlichkeit im Verhältniss zum sinnlichen Dinge, festhält. Wenn Plato's Untersuchung immer auf die Idee geht, während der Kratylusautor auf die concrete Erscheinung der Sprache sein Augenmerk richtet, was unplatonisch genannt werden muss, so gilt daher für Plato in Bezug auf die Sprache gleich folgende Frage: Ist die Idee mehr in der Sprache oder mehr in der materiellen Wirklichkeit ausgedrückt? Die Antwort dazu finden wir im Phaedo, einem der reifsten und spätesten Producte der platonischen Muse. Dort flieht der plat. Sokrates nach vollbrachter Kritik der Naturphilosophie aus der Sinnlichkeit zu den Worten oder Begriffen, da er in ihnen mehr des Seienden findet, als in den äusseren Thatsachen (*οὐ γὰρ πάνυ ξυγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις* p. 100 A). Und diess ist nicht etwa eine einzelne, vorübergehende Aeusserung, nein, Jeder, welcher Plato kennt, weiss, dass das *ἐν λόγοις σκοπεῖν*, *ἐν λόγοις διατρίβειν* recht eigentlich sein Standpunkt ist. Der Kratylusautor aber tadelt, was er von Aristoteles gelernt haben mag, diese *ἐν λόγοις σκέψις* ausdrücklich, er will die Dinge durch sie selbst erkannt haben (*αὐτὰ ἐξ αὑτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον πολὺ μᾶλλον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων* 409 B), was

1 Vgl. d. angef. Abh. p. 344—5.

doch nichts anderes bedeuten kann, als durch die sinnliche Wahrnehmung. Ihm ist die Sprache ein unvollkommnes Bild der „Wirklichkeit“; man thut daher seiner Meinung nach besser, die Wirklichkeit gleich als solche aufzufassen[1] — worin ja eine gewisse Wahrheit, aber nur durchaus nichts Platonisches liegt. Bei Plato finden wir noch nicht die reflectirende Unterscheidung von Denken und Sprechen zu Gunsten der Erkenntniss aus sinnlicher Wahrnehmung, ihm sind ἐπιστήμη und λόγος oder λόγοι überall identisch: im Timaeus (p. 47 C) erscheint daher der λόγος als eine uns verliehene göttliche Gabe, um damit zur Ideenwelt, zur Anschauung des Göttlichen zu gelangen, und es ist sicher ganz in Plato's Sinne geschehen, dass man λόγος den subjectiven Ausdruck des objectiven εἶδος, die Repräsentation der Idee im Bewusstsein, genannt hat. Gegenüber diesem idealen Standpunkt der Sprachauffassung bei Plato erscheint unser Verfasser des Kratylus von der Kritik über die Sprache wie angekränkelt — der süsse Glaube an ihre Gültigkeit als Erkenntnissmittel ist für ihn dahin, und so gehen denn in seinem Kopfe die Theorie über die Naturbestimmtheit, den conventionellen Ursprung, die göttliche Abkunft, vielleicht auch das Barbarische und Alterthümliche derselben bunt durcheinander. Hatte Aristoteles aber gesagt, dass der wahre λόγος die πράγματα, wie sie sind, darstelle, so schliesst unser Autor daraus, dass die Bestandtheile des λόγος, die Worte, diess auch thun müssen, und geht kühn genug so weit, dasselbe auf die ersten Bestandtheile der Worte, die Buchstaben, auszudehnen. Aber da er in der Praxis, bei näherer Durchführung dieser Sätze, Schwierigkeiten sich erheben sieht, welche ihn bald an dem vorausgesetzten Parallelismus von Sache und Wort, Wirklichkeit und Sprache irre machen, so zieht er sich wieder als auf das Sicherste dahin zurück, der Sprache als Erkenntnissmittel überhaupt jeden Werth, wenigstens jede Zuverlässigkeit abzusprechen, womit er sich denn zu Plato in einen diametralen Gegensatz gestellt hat.

Je weiter auf diese Weise der Kratylus von der speculativen Eigenthümlichkeit Plato's sich entfernt, desto enger

1 p. 439 A. B.

schliesst er sich doch wieder mit seiner Nachahmung an Plato, besonders an dessen Theaetet an, welcher Dialog, als ein fruchtbarer Boden, die ihn umgebenden Parasitengewächse, zunächst Kratylus und Sophista, hat speisen müssen. Ob freilich der absonderliche Gedanke, einen Herakliteer die Lehre von der *φύσει ὀρθότης ὀνομάτων* vertreten zu lassen, an einer Stelle des Theaetet sein genügendes Motiv finde, will ich nicht bestimmt behaupten, sondern nur als Conjectur, weil ich nicht Besseres finden kann, hersetzen. Theaet. p. 180 B heisst es von den Herakliteern: *εὖ πάνυ φυλάττουσι τὸ μηδὲν βέβαιον ἐᾶν εἶναι μήτ' ἐν λόγῳ μήτ' ἐν ταῖς αὑτῶν ψυχαῖς ἡγούμενοι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, αὐτὸ στάσιμον εἶναι.* Vielleicht verstand der Verfasser des Kratylus dieses *αὐτὸ στάσιμον εἶναι* besonders vom *λόγος* als sprachlichen Ausdruck und machte daraus seine *φύσει ὀρθότης ὀνομάτων*, während Plato freilich, wie schon Heindorf richtig bemerkt, es auf das *βέβαιον* des Denkens überhaupt bezogen haben und dadurch ausdrücken will, dass auch das *βέβαιον* des Begriffs von den Herakliteern nicht geduldet würde, weil es als ein Festes oder Beständiges, ein *στάσιμον*, dem allgemeinen Fluss, ihrem Princip, zuwiderzulaufen scheine und daher von ihnen ausgemärzt werden müsse. Doch sei dem, wie ihm wolle, mag der Verfasser die von ihm angenommene Sprachtheorie der Herakliteer sich durch falsche Interpretation des Theaetet verschafft oder rein ausgedacht oder durch leichtfertige Traditoren erfahren haben, so hat er doch in andern Beziehungen jenen platonischen Dialog stark genug geplündert[1]. Besonders die Nachahmung des letzten Theils des Theaetet ist in die Augen springend, und lässt dann wiederum den grossen Abstand zwischen Plato und dem Kratylusautor ermessen. Am Schluss des Theaetet wird die antisthenische Thesis, wonach das Wissen die „richtige Vorstellung mit Worterklärung sei,“ behandelt und abgewiesen. Antisthenes hatte seiner Definition die nähere Erklärung hinzugefügt, dass zwar die einfachen Elemente nicht Gegenstand des sprachlich vermittelten Verständnisses

1 Das Nähere a. a. O. p. 348. Vgl. die in p. 351 gegebene Besprechung der unplatonischen Art, wie des Herakliteismus im Dialoge gedacht wird.

sein könnten, wohl aber deren Verbindungen (*τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δὲ, τὰς δὲ συλλαβὰς γνωστάς τε καὶ ῥητὰς ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστάς*). An diesen Satz knüpft Plato zunächst an, und indem er *στοιχεῖα* und *συλλαβαὶ* beispielsweise in grammatischem Sinne nimmt, weist er nach (p. 201 C — 206 C), dass, wenn einer die Sylben (d. h. die Verbindung von Elementen) für erkennbar erklärt, er auch die Buchstaben als deren einzelne Elemente für erkennbar halten müsse. Es versteht sich, dass dieser ganze Beweis im polemischen Interesse ex hypothesi erfolgt, d. h. von der durch Antisthenes gemachten Annahme der Erkennbarkeit der Sylben ausgeht: unser Kratylusautor nimmt nun aber Plato's Argumentation in der Art für baare Münze, dass er in seinem Gespräche von den Worten als Sacherklärungen auf deren einfache Elemente, die Buchstaben, zurückgehn zu müssen glaubt, um den Parallelismus der Sprache mit der Wirklichkeit, die *ὀρθότης*, nachzuweisen: ein Versuch, wozu ihm im Näheren Plato's weitere Untersuchung über den *λόγος* (206 E — 208 B) die Hand reicht. Der *λόγος* konnte nämlich im antisthenischen Sinne unter Anderm auch die Darlegung der einzelnen Elemente sein: daher Plato sich des Beispieles der Namen seiner Unterredner, Theaetetos und Theodoros, bedient, um zu fragen, ob man sie kenne, wenn man das TH, E u. s. w. kenne, das diese Namen bildet. Zwar hat diese Wendung für Plato ein nur negatives Resultat, aber der Kratylusverfasser benutzt sie doch, weil er auch dem negativen Resultate zuletzt gerecht zu werden trachtet, freilich wieder in anderm Sinne als Plato. Wenn ferner dieser auch die dritte Definition widerlegt, welche man vom *λόγος* im antisthenischen Sinne geben konnte, dass er nämlich die Angabe des specifischen Unterschiedes sei (*ἡ τῆς διαφορότητος ἑρμηνεία* p. 209 A), und dadurch zu dem Schluss gelangt, dass die Worterklärung (*λόγος*) ohne vorheriges Wissen überhaupt nicht das Wissen sei, so benutzt unser Kratylusautor diess missverständlich wieder so, dass er die Sprache, oder in der von ihm angenommenen Einengung die Worte (*ὀνόματα*), überhaupt nicht zur 'Erlernung und Auffindung der Dinge' (p. 438 B folgg.) geeignet sein lässt. Plato sagt Alles, was er in diesem Theile des Theaetet vorbringt, wie bemerkt,

im polemischen Interesse gegen die These des Antisthenes; er nimmt daher *λόγος* in dessen, nicht in seinem Sinne, denn *λόγος* in seinem Sinne, als Verdollmetschung der Idee, ist allerdings damit Ausdruck des Wissens, wie er es uns auch zuruft p. 202 D: *τίς γὰρ ἂν καὶ ἔτι ἐπιστήμη εἴη χωρὶς τοῦ λόγου;* er kämpft nur dagegen, wenn man mit Antisthenes den sprachlichen Ausdruck als solchen, diese conditio sine qua non oder negative Bedingung des Wissens, zum positiven Grunde desselben macht, der doch die Idee ist — unser Kratylusautor legt sich dagegen die Sache so zurecht, dass er einerseits auf Plato's vermeintliche Autorität hin eine allgemeine Verdammniss der Erkenntniss durch die Sprache aussprechen zu dürfen glaubt, andrerseits doch wieder, da er einmal von den Worten handelt, die auf die Sprache bezüglichen Bemerkungen des platonischen Sokrates im Theaetet auf seinen Sokrates überträgt, um daraus eine Theorie der Wortbildung zu machen. Wir finden daher die beiden Gesichtspunkte, welche der letzte Theil des Theaetet in der Betrachtung des antisthenischen *λόγος* aufstellt, einmal Rückgang auf die Sylben und Elemente, und sodann die Ansicht vom *λόγος* als *εἴδωλον* der Wirklichkeit, durchaus im Kratylus wieder, aber nicht nur falsch, sondern wie es bei der Nachahmung zu gehn pflegt, auch verbreiternd angewandt. Nicht nur die Lösung der Rede in Worte, der Worte in Sylben, der Sylben in Buchstaben tischt unser Verfasser uns immer wieder auf, sondern auch den angeblichen Parallelismus von Ding und Wort, Wirklichkeit und Sprache, ohne dass beide ineinandergeschlungene Gesichtspunkte jemals zur Klarheit erhoben würden[1]. Wenn endlich der Theaetet ganz negativ zu schliessen scheint, aber auch nur scheint, so glaubt sich der Kratylusverfasser ein Gleiches zu thun berechtigt. Aber im Theaetet sind Fingerzeige genug auf die Ideenwelt gegeben[2], seine dialektische Polemik

1 Jenes besonders p. 385 B. 389 D. 390 E. 422 A. B. 423 E. 424 B —E u. s. w. 431 C. D. E. 433 B; dieses p. 388 D. 390 E. 423 B. 424 B. 430 A. B. 431 D. 432 D. E folgg. 435 C. D. p. 439 A, an welcher letzteren Stelle denn auch ein *πολλάκις ὡμολογήσαμεν* steht.

2 Ich erinnere in dieser Beziehung nur an p. 476 E. *παραδειγμάτων, ὦ φίλε, ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου* etc. Vgl. p. 152 C. *Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστι καὶ ἀψευδὲς, ὡς ἐπιστήμη οὖσα.* Sodann p. 185 D. E.

ist nur die Aufhebung des Falschen und Ungenügenden der Erkenntnisstheorien, und selbst die negative Spitze des Schlusses nur gegen die Afterweisheit gerichtet (*οὐδέ τι οἶδα ὧν οἱ ἄλλοι, ὅσοι μεγάλοι καὶ θαυμάσιοι ἄνδρες εἰσί τε καὶ γεγόνασι*, vgl. p. 151 B); der Kratylus weist uns dagegen, nachdem er die Erkenntniss durch die Worte abgelehnt hat, auf die Erkenntniss der Dinge durch sie selbst hin, womit keine andere als die sinnlich-erfahrungsmässige gemeint sein kann[1]. Plato steigt also im Theaetet von der *αἴσθησις* durch die *δόξα* zum *λόγος*, uns vor dem falschverstandenen, antisthenischen *λόγος*, der uns nur wieder zur *δόξα* zurückführt, warnend und im rechten *λόγος* die *ἐπιστήμη* andeutend — der Kratylusautor sinkt vom *λόγος* zur *αἴσθησις* als Erkenntnissprincip zurück. Beide setzen als der Rede nothwendig vorausgehend das Wissen (Theaet. p. 208 C folgg. Kratyl. p. 438 A folgg.), Plato das Wissen als Anschauung der Idee, der Kratylusverfasser als sinnliche Erfahrung.

Keineswegs sind jedoch die im Kratylus vorkommenden Nachahmungen Plato's auf den Theaetet als alleinige Quelle beschränkt. Besonders characteristisch erscheint mir die Benutzung einer bekannten Stelle des Gorgias, in der Sokrates gegen Kallikles mit deutlicher Ironie[2] die Reden eines Weisen d. h. Sophisten anführt, dass wir „jetzt schon todt sind und unser Leiblein ein Grabstein“ (*σῶμα σῆμα*). Daraus macht der Kratylusautor folgende Diatribe: *τὸ σῶμα — σῆμά τινες φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὖ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνῃ ἡ ψυχή, καὶ ταύτῃ σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι· δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι· τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν ἵνα σῴζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα* u. s. w.[3]. Man sieht, aus dem plat. Sophisten, *τὶς τῶν σοφῶν*, welcher sich in Wortspielen *σῶμα σῆμα, πίθος — πιθανὸς* ergeht, sind hier Orphiker geworden[4]. Fährt aber im Gor-

1 Dieses ergiebt sich aus der Definition der *ἀλήθεια* (p. 438 D. 439 A), die zu Anfang vorkam (p. 385 B).

2 Bonitz plat. Studien I. p 17 Anm. Vgl. mein Büchlein: die angebliche Schriftstellerei des Philolaus u. s. w. p. 6—8.

3 p. 400 B. C.

4 Auf eine Nachahmung der Stelle des Gorgias p. 506 A. (vgl.

gias jener Sophist fort, auch das Wortspiel Ἅιδης — ἀειδὲς zu gebrauchen, so erlaubt sich hier unser Autor eine Abweichung: er verwirft diese Etymologie (die Plato in dem tiefern Sinne, dass er unter ἀειδὲς die Ideenwelt versteht, Phaedo p. 80 D. 81 annimmt), um aus dem Ἅιδης mit vielem Wortschwall einen τὰ καλὰ ἀεὶ εἰδὼς zu machen [1], wobei er sich aber doch wieder mit dem: „ὁ θεὸς οὗτος τέλεος σοφιστὴς" auf einer Nachahmung ertappen lässt, da er diesen Titel dem Eros des Symposiums (p. 203 D), welchem er ganz anders steht, entnommen hat. Oder will man diese Coincidenz für einen Zufall halten, die sich noch dazu auf die Erklärung des Erosnamens selbst ausdehnt p. 389 D? Ists auch eine zufällige Coincidenz, dass im Kratylus von der Sonne gesagt wird: ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα, was im Theaetet p. 153 C. D ebenso vorkommt, und dass der kratyleische Sokrates, nachdem er sich beim Anaxagoras hat Raths erholen wollen, in noch grösserer Verlegenheit ist als vorher (p. 413 C), gerade so, wie diess der platonische Sokrates im Phaedo (p. 90 B) nach Consultation desselben Anaxagoras ist? Mir wenigstens scheint diese ganze Stelle die deutlichen Spuren der Nachahmung jener vielbesprochenen und, wie es scheint, schon im Alterthum berühmten Darstellung im Phaedo zu tragen. Als in der Disputation des Sokrates mit Kratylus dieser die Möglichkeit des Irrthums leugnet (diese Stelle ist wieder eine Nachahmung von Theaet. p. 187 C ff.), bedient er sich der Redensart, dass, wenn Jemand eine Namensverwechslung mache, er dies als ein blosses ψοφεῖν bezeichnen müsse, ὥσπερ ἂν εἴ τις χαλκεῖον κινήσειε κρούσας (p. 430 A). Das ψοφεῖν kommt aus dem Theaetet p. 263 B, wo es gleichfalls von der Bedeutungslosigkeit, hier des Buchstabens σ, gesagt wird; das χαλκεῖον ist aber aus Protagoras p. 329 A entlehnt, wo es gleichfalls von leerem Wortschwall, aber unendlich passender, gebraucht war. Wenn in der Republ. p. 488. 489 A der wahre Philosoph und Staatslenker in einem nachher oft gebrauchten schönen Gleichniss mit dem Steuermann verglichen ist, den die unverständigen Mit-

509 A) — B deuten die Kratylusstellen p. 391 A und p. 397 A; der p. 482 E ff. entspricht die Fragstellung des Kratylus p. 383—384 u. s. w.

1 p. 403 A — p. 404 A.

schiffenden als *μετεωροσκόπος τις καὶ ἀδολέσχης* — diess ist zugleich der schneidendste Hohn auf die gegen Sokrates gerichteten Anklagen der Komiker und Denunzianten — bezeichnen, so findet sich unser Kratylusverfasser gemüssigt, eben diesen Ausdruck und zwar in höchst wunderlicher Weise anzuwenden. Sein Sokrates muss sich gegen Hermogenes über die Ableitung des Namens der Hestia verlegen stellen, und als auch dieser die Etymologie nicht leicht findet, die befremdlichen Worte sagen: *κινδυνεύουσι γοῦν, ὦ 'γαθὲ Ἑρμόγενες, οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχαι τινές.* Wenn hier das „*οὐ φαῦλοι*“ nicht ironisch ist, kann doch auch „*μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχαι τινές*“ nicht tadelnd sein; ist aber letzteres tadelnd gemeint, wie es am Ende gemeint sein muss, was ist dann mit dem *οὐ φαῦλοι* anzufangen[1]? Man sieht die ungeschickte Benutznng fremden Gutes, zumal *μετεωρολόγοι* von den Worterfindern, die sonst als Gesetzgeber, Künstler, höhere Wesen u. s. w. im Dialog figuriren, wenigstens hier bei der *Ἑστία* gar nicht gesagt werden kann. Auch dass von der Hestia beim Etymologisiren angefangen wird (ebend.), scheint durch nichts als eine sehr auffallende Benutzung des im Euthyphro p. 3 A vorkommenden Sprüchwortes *ἀφ' ἑστίας ἄρχεσθαι* erklärlich zu sein, wie die Herbeiziehung der Person des Euthyphron aus dem gleichnamigen Gespräche schon oben besprochen wurde. Als weitere Benutzung dieses Euthyphro muss es gelten, dass Sokrates in ganz ähnlichen Wendungen, wie dort, sich zum Schüler des Kratylus machen zu wollen erklärt, was selbst auch in ironischem Sinne, der wenigstens im Euthyphro anzunehmen ist, wenig passend erscheint[2]. Auch einzelne auffallende

1 p. 401 B. Vgl. 390 D: *οὐ φαῦλον ἡ τοῦ ὀνόματος θέσις οὐδὲ φαύλων ἀνδρῶν οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων.*

2 p. 428 B sagt Sokrates, nachdem er Kratylus' Beschäftigung mit der *ὀρθότης ὀνομάτων* hervorgehoben: *ἐὰν οὖν λέγῃς τι κάλλιον, ἕνα τῶν μαθητῶν περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων καὶ ἐμὲ γράφου.* Kratylus bestätigt seine Wissenschaft, aber bedauert, Sokrates nicht zum Schüler machen zu können, weil er schon ebenso, wie er selbst sich ausgelassen (*καὶ ἐμοὶ σύ, ὦ Σώκρατες, ἐπιεικῶς φαίνει κατὰ νοῦν χρησμῳδεῖν, εἴτε παρ' Εὐθύφρονος ἐπίπνους γενόμενος εἴτε καὶ ἄλλη τις Μοῦσα πάλαι σε ἐνοῦσα ἐλελήθει*). Behandeln hier Beide sich mit wechselseitiger Ironie oder nur

Redensarten haben beide unechte Dialoge gemein, wie das πόῤῥω σοφίας ἐλαύνειν (p. 4 B. vgl. Kratyl. p. 410 E)[1]. So darf denn auch das χαλεπὰ τὰ καλὰ aus Plato's Republik nicht fehlen (p. 348 B), welches auch der Verfasser des Hippias major (p. 304 E) entlehnt hat. Findet sich endlich die ὀρθότης ὀνομάτων, der Grundbegriff unseres Gesprächs, im Euthydem vor (p. 277 E), so wird auch die Erwähnung dieses Sophisten (p. 386 D) als Urhebers eines Sophismas (πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί) aus eben diesem Dialoge Euthydem, welcher denselben Satz, nur schärfer gefasst, enthält (p. 294 E folgg.), stammen[2].

Bieten sich endlich auch in sprachlicher Hinsicht mancherlei Mängel[3], so darf als Ergebniss dieser Erörterung wohl ausgesprochen werden, dass im Kratylusdialog weder die Prosopographie noch die Composition überhaupt noch der Grundgedanke noch endlich die Weise der Durchführung desselben zu dem stimmen, was wir als Plato's schriftstellerische und philosophische Eigenthümlichkeit aus dessen unzweifelhaft echten Werken kennen.

Während nun der Druck dieses Werkes schon ziemlich vorgeschritten war, erschien in den Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wiss. und G. A. Univ. zu Göttingen März 7. 1866 der „Auszug einer Abhandlung über die Aufgabe des platonischen Dialogs Kratylus“, vorgelegt von Theod. Benfey, worin auf meine im rhein. Museum f. Philol. erschienene, hier theilweise reproducirte

Einer den Andern? Ich weiss es nicht, aber eins weiss ich, dass weder dieses platonisch sein kann, noch jenes.

1 Nachgeahmt der im Gorgias vorkommenden und dort sehr passenden Phrase: πόῤῥω ἀεὶ φιλοσοφίας ἐλαύνειν (p. 436 A).

2 Der unmittelbar vorhergegangene Gedanke (p. 386 C), dass nach Protagoras οὐδεὶς τοῦ ἑτέρου φρονιμώτερος εἴη, kann zwar als abkürzende Benutzung des im Theaet. p. 161 Verhandelten betrachtet werden, wird aber aus Euthydem (p. 294—295) stammen, in dessen Sophismen (p. 286 C) unser Kratylusautor auch die „Unmöglichkeit“ grade des Irrthumes fand (p. 386 C folgg.). — Beziehungen auf Aristoteles lassen sich im Kratylus viel geringere entdecken, als im Sophista. Dass p. 410 B die von Aristoteles de coelo I, 3. p. 270 B 23 gegebene Etymologie von Αἰθὴρ wiederholt wird, kommt den p. 354 der angef. Abhandlung gegebenen Spuren solcher Benutzungen noch hinzu.

3 Vgl. a. a. O. p. 355.

Abhandlung über den Kratylus Bezug genommen, und eine ganz neue Erklärung dieses Dialogs versucht wird, wodurch dessen grosser Werth dargethan, und die Möglichkeit der Autorschaft Plato's plausibel gemacht werden soll. Da es eben nur ein Auszug der Abhandlung Benfey's ist, welcher vorliegt, will ich mich hier in Berücksichtigung desselben auf ein Paar Hauptpunkte beschränken. Ich übergehe dabei die von Benfey im Anfang ausgesprochene Behauptung, dass der Dialog Kratylus an der Spitze der europäischen Sprachwissenschaft stehe, von grosser Bedeutung für die ganze Entwicklung derselben, von hervorragendem Einfluss auf alle späteren gewesen, ja noch auf die heutige Zeit sei, dass er, wie es dort heisst, „eine der bedeutendsten Fragen dieser Wissenschaft, trotz unverkennbarer Mängel, mit einer Tiefe, in einem Umfange, mit einer Kunst und einem Erfolg behandelt hat, welche zumal, wenn man die Zeit seiner Entstehung berücksichtigt, verdientermassen das Staunen und die Bewunderung aller derer geerndtet hat, welche sich eindringend mit ihm beschäftigt haben" — diese Behauptung, sage ich, übergehe ich um so mehr, als mir für deren ersten Theil das competente Urtheil abgeht, darüber nämlich, ob der Kratylus wirklich einen so grossen oder überhaupt einigen Einfluss auf die Entwicklung der europäischen Sprachwissenschaft geübt habe, und als deren zweiter Theil, die Bewunderung eindringender Leser betreffend, gemäss den vielen von mir beigebrachten bedenklichen Momenten auf meine Wenigkeit wenigstens keine Anwendung findet. Sehr gespannt muss ich mich aber erklären auf den Erweis jener ersteren Behauptung, da nach meiner freilich unvollkommenen Kenntniss der Sache die europäische Sprachwissenschaft sich nach geringen Anfängen der ältern Sophisten erst in Folge des massgebenden Einflusses der aristotelischen Logik und Methodik in der stoischen Schule zu bilden begonnen hat. Und was die allgemeine Bewunderung der Kunst und Tiefe des Kratylus betrifft, so muss ich mir doch auf die Thatsache aufmerksam zu machen erlauben, dass die panegyrischen Interpreten über den eigentlichen Sinn und Gehalt dessen, was man am Kratylus bewundern soll, ganz uneins miteinander sind, was nicht grade für die Schönheit und

Klarheit des Werkes spricht. Benfey's neue Erklärung desselben selbst nun besteht darin, dass er sagt, „der Kratylus zeige, wie eine Sprache gestaltet sein müsse, um richtige Benennungen zu haben, dass die wirkliche Sprache, in Kratylus' Sinn aufgefasst, keine der Art besitze, dagegen auf dem Grunde der Ideenlehre eine richtige Sprache construirt zu werden vermöge.“ Der Verfasser des Dialogs denkt sich also nach Benfey die „Möglichkeit einer idealen Sprache und giebt darüber Andeutungen, entsprechend dem Staatsideal der Republik, so dass der Kratylus zu einem Werke, worin Plato, oder wer immer der Verfasser des Dialogs sein mag, das Ideal einer Sprache construirt hätte, ungefähr in demselben Verhältniss stehen würde, wie der Politikus zur Republik (man vergleiche nur z. B. Susemihl I. 326).“ Benfey denkt sich also den Verfasser des Kratylus auf dem Grunde der Ideenlehre stehend und die Möglichkeit einer idealen Sprache ins Auge fassend, welchem Gedanken er in seinem Dialoge einen vorläufigen Ausdruck gegeben haben soll, indem er sich gegen die wirklich niedergesetzte Sprache polemisch richtet. Wäre diese Erklärung richtig, so müsste Benfey zugegeben werden, dass der Grundgedanke des Dialogs (wenn auch nicht dessen Durchführung) ganz im platonischen Geiste gefasst sei, denn sicherlich trägt die Ideenlehre, wie einen Idealstaat, so auch eine Idealsprache im Schooss, und die Autorschaft Plato's würde insoweit dann unanfechtbar sein. Aber es muss gegen Benfey geltend gemacht werden, dass im Kratylus von einer solchen idealen Sprache und der möglichen Gründung derselben im Grunde genommen nichts vorkommt. D. h. wenn bei der Kritik der vorhandenen Sprache auch ein Maasstab gebraucht wird, wie die Sprache sein müsse, um ihren Zweck zu erfüllen, nämlich die sog. (missverständlich aus dem Euthydem entlehnte) *ὀρθότης*, so wird doch niemals auch nur angedeutet, dass dieser Gedanke den Uebergang zu einer neuen, vollkommenen Sprachbildung vermitteln solle, welche an die Stelle der vorhandenen Sprache als eine bessere, eine ideale zu treten habe, sondern das Resultat des Dialogs ist, dass, da die Sprache keine *ὀρθότης* besitze, auch durch sie keine zuverlässige Erkenntniss zu gewinnen sei, man sich also behufs dieser an die Dinge selbst wenden müsse: eine Er-

klärung, in der ich eben das Uebergegangensein des Verfassers aus dem sokratisch-platonischen Idealismus zum peripatetischen Realismus erblicke. Der Gedanke einer Idealsprache, den besonders Leibniz hegte und pflegte, scheint dem hellenischen Alterthum überhaupt ganz fremd gewesen zu sein, denn selbst die homerische Göttersprache, deren doch der Kratylus erwähnt, enthält denselben nicht. Um aus dem Kratylus die Idealsprache herauszubringen, muss eben jene Interpretationsweise angewendet werden, auf deren Unzulässigkeit schon Bonitz aufmerksam gemacht hat, und deren verwirrende Wirkungen auch in diesem Buche öfters zur Sprache gekommen sind — die Weise, in platonischen und pseudoplatonischen Dialogen allerhand Gedanken vorauszusetzen und zu finden, welche deren Verfasser gar nicht im Sinne gehabt und daher auch gar nicht ausgedrückt haben. Von der *ὀρθότης ὀνομάτων* des Kratylus bis zur Idealsprache ist noch ein gewaltiger Schritt; und die Parallele mit dem Idealstaat trifft darum nicht zu, weil Plato zwar die politische Regeneration allerwege will und lehrt, von einer Verbesserung oder Neugründung der Sprache aber bei ihm nicht das Geringste vorkommt. Wenn Susemihl nach dem Vorgange Anderer den Politikus als Vorstufe zur Republik betrachtet, so erhält der erstere Dialog dann wenigstens einen nachgekommenen Hintergrund des platonischen Staatsideals, was beim Kratylus nicht der Fall ist. Hätte aber Plato den seiner idealen Geistesrichtung ganz entsprechenden Gedanken einer Philosophensprache, eines Sprachideals gefasst, ist dann wohl glaublich, dass er ihn in der Republik gar nicht berührt haben würde, wo er doch hingehörte? Dass er ihm überhaupt keinen andern Ausdruck sollte gegeben haben, als diesen mehr als zweifelhaften im Kratylus? Aber die Parallele des Kratylus mit dem Politikus, welche freilich gemacht werden kann, wenn auch in anderm Sinne, als bei Benfey geschieht, ist zugleich für den platonischen Ursprung des erstern noch in anderer Hinsicht verhängnissvoll. Der Politikus ist gar nicht mit Susemihl und Andern als der Vorläufer der grossen politischen Schriften Plato's, sondern als deren Nachklang zu nehmen; er setzt Plato's muthmasslich letzte Schrift, die Leges, voraus, wie oben dargethan wurde; in ähnlicher Weise setzt der Kratylus den Theaetet, einen

in Plato's Alter fallenden Dialog, den pseudoplatonischen Euthyphro und vielleicht auch die Leges voraus, worauf schon der für einen Sprachbildner wunderliche *νομοθέτης* hindeutet. Der Parallelismus beider Dialoge besteht also darin, dass sie nicht vorbereitend, sondern nachahmend und benutzend sich aufs Plato's Werke beziehen, wie schon aus Einzelnheiten genugsam erhellt, noch mehr aber aus der ganzen Art der Composition in Vergleich mit Plato's Dialogen einleuchten muss.

Wenn Benfey zweitens am Schluss seines „Auszuges" einen Excurs zu seiner Abhandlung in Aussicht stellt, in welchem gegen mich festgestellt werden soll, dass der Terminus *ὀνόματα* im Kratylus nicht Nomina ‚sondern Benennungen, Wörter überhaupt' bezeichnet, und dass *ῥῆμα* in ihm nicht Zeitwort bedeutet, sondern „die Wortverbindungen oder einzelne Wörter eines Satzes, welche eine begriffliche Selbstständigkeit, Verständlichkeit für sich besitzen, auch aus dem Satze hervorgehoben verständlich sind, also eine Aussage, *ῥῆμα,* haben können" — woraus Benfey den pag. 115 des Auszuges ausgedrückten Schluss gezogen hat, dass der Dialog vor Aristoteles, also zu Plato's Zeit fallen müsse — so will ich hier nur noch bemerken, wie ich in dem betreffenden Punkte zu meiner Auffassung gelangt bin. Die seit Aristoteles gebräuchliche Unterscheidung der Bedeutungen von *ὄνομα* und *ῥῆμα* existirt für Plato noch nicht, wofür unter vielen andern eine Stelle seines sehr spät fallenden Theaetet (p. 202 E) bürgt, darin es heisst, das Wesen des Satzes (*λόγος*) bestehe in der *συμπλοκὴ ὀνομάτων*. Im Gegensatz dazu bedient sich der nachplatonische Sophista der Termini *ὄνομα* und *ῥῆμα* im aristotelischen Sinne z. B. p. 262 E *λέξω τοίνυν σοι λόγον, συνθεὶς πρᾶγμα* (Ding, also Subject) *πράξει* (Handlung, also Prädicat) *δι' ὀνόματος καὶ ῥήματος,* nachdem er ebend. A nach Unterscheidung zweier Arten des Wortes (p. 261 E) erklärt hatte *τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὂν δήλωμα ῥῆμά που λέγομεν; τὸ δέ γ' ἐπ' αὖ τοῖς ἐκεῖνα πράττουσι σημεῖον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα,* welches nachher durch Beispiele erläutert wird, *βαδίζει, τρέχει, καθεύδει* für das *ῥῆμα, ἄνθρωπος* für das *ὄνομα.* Diess stimmt mit den ersten Capiteln der aristotelischen Perihermeneias durchaus, zum Theil wörtlich überein. Dass nun im Kratylus

ὄνομα und ῥῆμα — versteht sich unbeschadet ihrer sonstigen allgemeineren, nicht specifisch-technischen und grammatikalischen Bedeutung — in einem dem Gebrauch im Sophista entsprechenden oder doch ähnlichen Sinne genommen werden, scheint mir deutlich aus pag. 425 A hervorzugehen, wo es heisst: *συλλαβὰς αὖ συντιθέντες, ἐξ ὧν τά τε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα συντίθενται· καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων μέγα ἤδη τι καὶ καλὸν καὶ ὅλον συστήσομεν ὥσπερ ἐκεῖ τὸ ζῶον τῇ γραφικῇ, ἐνταῦθα τὸν λόγον τῇ ὀνομαστικῇ ἢ ῥητορικῇ ἢ ἥτις ἐστὶν ἡ τέχνη.* Also aus den Sylben werden ῥήματα und ὀνόματα gebildet, aus den ῥήματα und ὀνόματα der λόγος. Und ganz analog p. 431 B: *ἔστι μὴ ὀρθῶς διανέμειν τὰ ὀνόπατα μηδὲ ἀποδιδόναι τὰ προσήκοντα ἑκάστῳ, ἀλλ' ἐνίοτε τὰ μὴ προσήκοντα, εἴη ἂν καὶ ῥήματα ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖν, εἰ δὲ ῥήματα καὶ ὀνόματα ἔστιν οὕτω τιθέναι, ἀνάγκη καὶ λόγους· λόγοι γάρ που, ὡς ἐγᾦμαι, ἡ τούτων ξύνθεσίς ἐστιν.* Ὄνομα und ῥῆμα werden also auch im Kratylus wie im Sophista als die beiden Hauptklassen des sprachlichen Ausdrucks unterschieden, aus deren Vereinigung die Rede (λόγος) oder der Satz hervorgeht. — Dass in seinen Auseinandersetzungen der Kratylusautor übrigens nicht in aristotelischem Geiste geblieben ist, weiss ich sehr wohl, und habe ich in meiner Abhandlung auch schon gesagt: wenn Aristoteles z. B. περὶ ἑρμηνείας gleich vorn erklärt, dass Wahrheit und Falschheit sich nur auf die σύνθεσις und διαίρεσις der Begriffe im Satze beziehe — was Plato im Theaetet gleichfalls schon gelehrt hatte — so bezieht der Kratylusautor wiederholt das ψευδές und ἀληθές auf die einzelnen Worte oder Begriffe (ἄνευ συμπλοκῆς); aber dürfen desswegen die „Spuren aristotelischer Anschauungen“ im Kratylus geleugnet werden? Wenn man nur die Wahl hat, diese pseudoplatonischen Dialoge Parmenides, Kratylus, Sophista u. s. w. entweder als Uebergangsstufe zwischen Plato und Aristoteles, oder als aus unklar vermischender Doppelbenutzung beider Philosophen hervorgegangen anzusehen, kann die Entscheidung, denke ich, nicht schwer fallen, besonders wenn man sich erinnert, dass Aristoteles' Wirksamkeit an die Plato's zeitlich so nahe heranrückt. Ob nun der Kratylusautor mehr von dem Einen oder dem Andern abgesehen hat, z. B. sein Etymologisiren aus den bei Plato oder

bei Aristoteles vorkommenden Beispielen gelernt hat, ob er diese oder jene Einzelheit von dort oder von hier bezog (z. B. das ψοφεῖν p. 430 A aus Theaet. p. 203 B oder περὶ ἑρμηνείας p. 16 A. 29 οἱ ἀγράμματοι ψόφοι), ob er die besprochene Entgegensetzung der ὀρθότης ὀνομάτων κατὰ συνθήκην oder φύσει, welche in letzterer Schrift wiederholt erwähnt wird, z. B. p. 16 A. 19. 27, selbst ausgedacht oder aus Aristoteles entnahm u. s. w., ist nicht leicht zu entscheiden, aber gewiss bleibt, dass er ohne Originalität und rechtes Verständniss der einschlagenden oder von ihm herbeigezogenen Probleme ist. Dass die „Theorie von dem begrifflichen Werth der Laute," welche Benfey eine ‚tiefsinnige und berühmte' nennt, aus Theaetet p. 201 E—202 B. vgl. 273 A—E entlehnt worden ist, kann bei Vergleichung der beiderseitigen Stellen keinem unbefangenen Untersucher entgehn, und so werden denn auch die übrigen bewunderten Eigenthümlichkeiten des Dialogs, wenn man nur näher zusieht, überhaupt als aus Nachahmung hervorgegangen und als Reminiscenzen eines unselbständigen Kopfes erklärt werden müssen.

5. Philebus.

Die Echtheit des Philebus scheint sowohl durch ein unzweideutiges Zeugniss des Aristoteles für dessen platonischen Ursprung verbürgt, als durch den eigenthümlichen und, wie man ziemlich allgemein annimmt, höchst wichtigen Inhalt des Dialogs empfohlen zu werden. Freilich bietet dieser Inhalt auch wieder ganz besondere Bedenken, worunter nicht die geringste eine Rückbeziehung auf den unechten Parmenides bildet[1]. Wenn nun der Athetese des Werkes, welche sich sowohl aus der Betrachtung desselben an und für sich, als auch aus der Vergleichung mit den

1 p. 15 B. vgl. p. 14 C. Zeller drückt sich daher so aus, dass sich die Darstellung des Philebus p. 14 C — p. 17 A an die des Parmenides anschliesse, wie sie denn auch unverkennbar auf dieselbe zurückweise (vgl. Phil. 14 C folgg. mit Parm. 129 B folgg. Phil. 15 B mit Parmenides 130 C folgg.). Zeller hat hierin ganz Recht; derjenige, welcher den Parmenides für unecht hält, darf daher auch nicht den Philebus für echt halten.

echten platonischen Gesprächen ergiebt, bei einer oberflächlichen Betrachtung nichts so sehr im Wege steht, als jenes vermeintliche aristotelische Zeugniss, das sich freilich näher angesehen in ein Argument gegen die Echtheit des Philebus wandelt, so muss dieser Umstand zuerst ins Auge gefasst werden.

In der zweiten von den beiden Abhandlungen über die ἡδονή, welche die nikomachische Ethik enthält, finden sich folgende Worte: *Τοιούτῳ δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ, ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τἀγαθόν· αἱρετώτερον γὰρ εἶναι μετὰ φρονήσεως τὸν ἡδὺν βίον ἢ χωρίς· εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τἀγαθόν· οὐδενὸς γὰρ προςτεθέντος αὐτῷ, τἀγαθὸν αἱρετώτερον γίγνεσθαι*[1]. Diess wird allgemein auf Philebus 22 A folgg. (vgl. 60 C) bezogen, wo derselbe Gedanke, zum Theil mit denselben Worten ausgedrückt, wiederkehrt. Derjenige, welcher sich aus innern Gründen von der Unechtheit des Philebus überzeugt hätte, könnte hier nun freilich sagen, dass der ganze Abschnitt der nikomachischen Ethik, aus dem jene Stelle genommen ist, die fünf (oder doch drei) ersten Capitel des zehnten Buches, zweifelhaften Ursprungs sei, da Aristoteles schon im 7ten Buche von der Lust gehandelt habe und in demselben Werke unmöglich zweimal dasselbe Thema besprochen haben könne. Pansch ist denn auch geneigt, diess ganze zehnte Buch der nikom. Ethik dem Aristoteles ab- und dessen Sohne Nikomachos zuzusprechen, wofür er allerhand Gründe vorbringt[2]. Aber mit Recht hat Spengel[3] von den beiden Abhandlungen über die Lust die zweite, im zehnten Buche der nikom. Ethik enthaltene, für die vorzüglichere und des Aristoteles würdigere erklärt, so dass, wenn eine von beiden Darstellungen als nicht aristotelisch fallen muss, diess Loos die im 7ten Buch desselben Werkes enthaltene treffen würde. Indess auch in dem Falle, dass Nikomachos oder irgend ein anderer unmittelbarer Schüler des Aristoteles die Ethik in zehn Büchern herausgegeben, zusammengestellt oder überarbeitet hätte, müsste uns doch jenes Zeugniss des zehnten

1 L. X. c. 2. p. 1172 B. 28.
2 De ethicis Nicomacheis. Bonnae 1833. p. 40 folgg.
3 Vgl. p. 96.

Buches für den plat. Ursprung des Philebus von grösster Wichtigkeit sein, wenn es nur wirklich ein solches Zeugniss wäre. Denn dürfen wir uns einen Sohn und unmittelbaren Schüler des Aristoteles so unwissend denken, dass er nicht werde gewusst haben, ob der Philebus Plato's Werk sei oder nicht? Was sich also hier allein fragen lässt, ist, ob denn in der That jene Aeusserung auf den Philebus geht und aus ihm herstammt. Da ist nun vor allen Dingen zu bemerken, dass die Anführung den Dialog nicht nennt; sie könnte daher auch anderswoher, als grade aus dem Philebus stammen, muss aber in jedem Falle auf eine schriftliche Aeusserung Plato's gehn, wie das Präsens (*ἀναιρεῖ*) nothwendig macht. Es fragt sich nur, ob man jene Worte auf eine andere Stelle der plat. Schriften beziehen kann.

Es hat dabei keine Schwierigkeit, anzunehmen, dass hier ein ähnliches Verhältniss obwalte, als beim Sophista, dass nämlich Aristoteles mit jener Aeusserung eine in einem echten Dialoge Plato's vorgetragene Ansicht desselben bezeichnet und nach seiner Weise in kurzer Formel ausgedrückt hat, dass sich dann ein Anderer, Dritter deren hinterher bemächtigte, um sie in seiner Schrift, dem Philebus, nun nach Aristoteles' Worten, die er benutzte, als platonisch wiederzugeben. Sollte Aristoteles nun wohl den Philebusdialog vor sich gehabt haben, wenn weder im 7ten noch im 10ten Buche der nikom. Ethik beim Vortrage der Lustlehre dieser Dialog, welcher doch bedeutende Anknüpfungs- und Angriffspunkte bietet, von ihm kritisirt worden ist? Freilich wollen Manche finden, dass in jenen beiden aristotelischen Abhandlungen von der Lust der Philebus berücksichtigt werde, aber so wenig auch die Beziehungen zwischen dem Dialoge und mehreren Aeusserungen in den drei ersten Capiteln des zehnten Buches der nikom. Ethik abgeleugnet werden dürfen, so entschieden muss man doch der Behauptung Spengel's beitreten, dass Aristoteles weder im 7ten noch im 10ten Buche den Philebus zum Gegenstand seiner Kritik macht, sondern die Spitze seiner Polemik gegen einen Andern als Plato richtet, gegen Speusippos nämlich, wie aus Ethik VII. c. 14. p. 1153 B. 5 hervorgeht. Hat nun Aristoteles in kritischer Hinsicht mit diesem Platoniker und nebenher auch noch mit einem andern, Eudoxos nämlich (vgl. L. X.

c. 2. p. 1172 B. 9) nicht aber mit Plato zu thun, findet er sich mit Plato's aus der Republik und andern Schriften ersichtlicher Ansicht über die *ἡδονή* im Allgemeinen einverstanden, so werden uns auch jene Beziehungen seiner beiden Abhandlungen (oder, falls die des 7ten Buches nicht echt sein sollte, seiner Abhandlung im 10ten Buch) über die Lust zu dem Philebusdialog in anderem Lichte erscheinen. Aristoteles hat sich dann nicht auf den Philebus, sondern der Verfasser dieses Dialogs auf des Aristoteles Aeusserungen zurückbezogen.

Nun finden wir in der That in einem echten platonischen Werke eine Auseinandersetzung, deren Inhalt sich in jenem Satze, welchen Aristoteles als platonischen vorbringt, zusammenfassen lässt — im Protagoras nämlich p. 353 C — 358 C, besonders p. 357 A und 358 A—C. Plato weist dort nach, dass das angenehme Leben (*ἡδὺς βίος*) nur unter der Bedingung das beste sei, dass die *τέχνη* und *ἐπιστήμη* des Handelns (diese praktische Einsicht nennt Aristoteles stets *φρόνησις*) dazukomme: also nicht die blosse *ἡδονή*, die *ἡδονή* an sich sei das Gute, sondern nur unter Vermittlung des Wissens, was Aristoteles in seiner nikom. Ethik daher als ein aus *ἡδονή* und *φρόνησις* „Gemischtes" der Lebensweise bezeichnet: ein Ausdruck, welcher sich zwar bei Plato nicht findet, aber dessen Gedanken entspricht. Es versteht sich, dass dem platonischen Sokrates bei seinen Aeusserungen im Protagoras Alles auf die *ἐπιστήμη* ankommt, da er das menschliche Glück in der Weisheit sucht (vgl. Xenoph. Mem. L. IV, 5. §. 6. *σοφία τὸ μέγιστον ἀγαθόν*), aber er stellt sich im Protagoras dem Sophisten gegenüber auf den Standpunkt, zunächst das *ἀγαθόν* mit dem *ἡδύ* zu identificiren; und um diess zu können, theilt er dem *ἡδύ* die Zugabe der *ἐπιστήμη* (oder *φρόνησις*) zu, was eben, wie Aristoteles sich ausdrückt, ein „Gemischtes" ergiebt. So die Sache ansehend, verstehn wir auch den Uebergang, welchen Aristoteles im 10ten Buche der Ethik von Eudoxos zu Plato macht, der ziemlich unbegreiflich sein würde, wenn er in dem Dictum über Plato an den Philebus gedacht haben sollte. Denn im Philebus wird nicht die exclusive Geltung der Lust allein bekämpft, sondern ebensosehr auch die exclusive Geltung der *φρόνησις*, während es im Protagoras sich ganz anders

verhält, wo Plato die Spitze des Arguments gegen die ausschliessliche Geltung der *ἡδονή*, wie sie Eudoxos gleich Protagoras annahm, kehrt. Der Verfasser des Philebus scheint sich also der von Aristoteles angegebenen, aus dem Protagoras Plato's gezogenen Formel, worin nach gewohnter Weise eine platonische Lehre kurz referirt wird, bemächtigt zu haben, um sie in sehr unplatonischer Weise, wenn auch mit Hülfe anderer platonischer Stellen, zu verwerthen. Und nicht allein ihrer. Wenn Aristoteles gleich hinterher (L. X. c. 2. p. 1173 A. 13) sagt: *οὐ μὴν οὐδ' εἰ μὴ τῶν ποιοτήτων ἐστὶν ἡ ἡδονή, διὰ τοῦτ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν· οὐδὲ γὰρ αἱ τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι ποιότητές εἰσιν· οὐδ' ἡ εὐδαιμονία*, so berührt sich diese in recht aristotelische Termini gefasste Aeusserung mit Philebus p. 37 C, wo es gleichfalls auf aristotelische Art lautet: *εἰ καὶ τὸ παράπαν ἡμῖν τὰ μέν ἐστι ποί' ἄττα, ἡδονὴ δὲ καὶ λύπη μόνον ἅπερ ἐστί, ποιώ τινε δὲ οὐ γίγνεσθον, καὶ ταῦθ' ἡμῖν διομολογητέον;* wenn es gleich darauf heisst: *λέγουσι δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὡρίσθαι, τήνδ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον*, so ist diess Philebus 27 E folgg. wiedergegeben; das später angeführte Beispiel der *ὑγίεια* braucht der Philebusautor wiederholt (p. 26 B. p. 31 C. D); dem Satz: *τέλειόν τε τἀγαθὸν τιθέντες, τὰς δὲ κινήσεις καὶ γενέσεις ἀτελεῖς, τὴν ἡδονὴν κίνησιν καὶ γένεσιν ἀποφαίνειν πειρῶνται*, ist Phil. p. 20 D der entsprechende *τὴν μοῖραν τ' ἀγαθοῦ ἀνάγκη τέλεον εἶναι* entnommen, dagegen ist im Philebus von der *κίνησις* keine Rede, weil diese Lehre Aristoteles in dem speusippischen Satze: *τὴν ἡδονὴν κίνησιν αἰσθητὴν εἶναι* bekämpft und widerlegt hatte. Hat ferner Aristoteles erzählt: *καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν*, so ist im Philebus p. 31 E folgg. 35 A folgg. diess Thema weiter ausgeführt, und wenn Aristoteles bei der Kritik jenes Satzes sich also vernehmen lässt: *ἄλυποι γάρ εἰσιν αἵ τε μαθηματικαὶ καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ διὰ τῆς ὀσφρήσεως*, so giebt diess dem Autor unseres Dialogs gleichfalls zu ausführlichen Bemerkungen (p. 51 E folgg.) Anlass, wobei die *περὶ τὰς ὀσμὰς ἡδονή* sogar zu einem *θεῖον γένος*, wenn auch *ἧττον θεῖον γένος* gesteigert und die *ἀλυπία* der *περί τὰ μαθήματα ἡδοναί* damit begründet wird, dass die *λήθη ἐν τοῖς μαθήμασιν ἑκάστοτε χωρὶς λύπης* erfolge, was von Aristoteles' Meinung

freilich weit abliegt und ein Missverständniss der angegebenen Stelle der nikom. Ethik bei dem Philebusautor voraussetzt, deren wir noch mehrere und schlimmere finden werden.

Schon die Vergleichung also des Dialogs mit den drei ersten Capiteln des zehnten Buches der nikom. Ethik macht denselben auf das Aeusserste verdächtig, weil einer unbefangenen Betrachtung die Benutzung des Aristoteles durch den Philebusautor nicht entgehn, und in dieser Betrachtung auch nicht der Umstand irre machen kann, dass manche Ansichten, welche Aristoteles bekämpft, in dem pseudoplatonischen Dialog wiedererscheinen. Zwar wird man nicht so weit gehn dürfen, Letzteres als eine auf Irreführen der Leser berechnete List anzusehen, dagegen als die Behauptung eines angeblich platonischen Standpunktes, der sich überdiess durch Einführung metaphysischer Kategorien, wie später dargethan werden wird, zu rechtfertigen sucht, ganz verständlich finden. Das entscheidende Urtheil jedoch über den Dialog wird wiederum erst aus der Betrachtung seines Gehalts und seiner Composition, zumal im Vergleich mit Plato's echten Schriften, gewonnen werden. Da wird sich zeigen, dass weder die Composition im Ganzen Plato's würdig ist, noch die Haltung der einzelnen Prosopa, zumal des Sokrates, dass der Verfasser ferner sowohl in der allgemeinen Principienlehre von Plato abweicht, als auch in der Auffassung der besonderen Gegenstände, von denen er handelt, dass er endlich durch manche Unzukömmlichkeiten und Verstösse im Einzelnen, wovon das weniger „göttliche Geschlecht der Gerüche“ nicht der schlimmste ist, sich als einen Mann verräth, den man mit Plato wahrlich nicht verwechseln darf.

Was zunächst die Composition des Gesprächs anbetrifft, so klagt schon Schleiermacher (am Schluss seiner Einleitung zum Philebus), dass man die äussere Behandlung wohl mit Recht etwas vernachlässigt nennen könne, und fügt dem hinzu: „der eigentliche dialogische Charakter, wie wir ihn bei Plato zu finden gewohnt sind, tritt nicht recht hervor, das Gespräch macht sich nicht von selbst, wie denn auch schon die Entstehung des Gegenstandes hinter die Bühne geschoben wird, wofür die mimische Stellung, welche Phi-

lebus dadurch gewinnt, wohl keinen Ersatz giebt.“ Und wiederum „Ebenso sind die Uebergänge weder durch die Zufälligkeiten des Gesprächs, noch durch die Meinungen und Einwürfe des Mitredenden und seine besondere Natur herbeigeführt, sondern das Ganze liegt fertig in dem Haupte des Sokrates und tritt mit der ganzen Persönlichkeit und Willkür einer zusammenhängenden Rede heraus.“ Ja, Schleiermacher geht sogar soweit, Plato zu beschuldigen, er habe hier, wo das Dialogische ihm anfange nur eine äussere Form zu sein, allerlei künstliche Belebungsmittel angewendet, die wohl nicht sonderliche Wirkung thun; die Rede werde bisweilen inhaltslos und etwas steif hin- und hergeworfen, um etwas mehr als die gewöhnlichen Beantwortungsformeln hineinzubringen [1]. Schleiermacher hat nun, um diese von ihm nur zu richtig bemerkten Mängel des Dialogs zu erklären, seine Zuflucht dazu genommen, ihn seiner Entstehungszeit nach unmittelbar vor Republik und Timaeus zu stellen, welche beide Werke er in Plato's letzte Lebensperiode setzt. Aber die grosse Schwierigkeit dabei ist, dass die dialogische Form der Republik trotz dem dogmatischen oder wenn man lieber will vorherrschend constructiven, mythischen Charakter dieses Werkes eine ungleich, ja unvergleichlich vollkommenere ist, als die des Philebus. Man hat sich aus diesem, so wie aus noch anderen Gründen neuerdings dazu entschlossen, den Philebus nach Republik und Timaeus zu setzen, in dem allerdings richtigen Gefühl, dass der in Rede stehende Dialog, ebenso wie Sophista und Politikus, eine von den sonstigen Werken Plato's sehr abweichende Gestaltung habe, die sich am Ende nur für Plato's „späteste Lebenszeit“ schicke [2]. Aber bei dieser Hypothese wird es nur wieder völlig unverständlich, wie Plato die Lehre von der Lust, sowie die vom höchsten Gut in einer Fassung

1 Ein ähnliches Urtheil fällt in gedrängter Weise Trendelenburg (de Plat. Philebi consilio. Berolini, 1837. p. 5): Ipsa autem dialogi perpetuitas toties praeciditur, ut iam veteres de abruptis Philebi partibus scripserint. (Galenus scripsit *περὶ τῶν ἐν Φιλήβῳ μεταβάσεων* vid. *περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων* c. 14. Intercidit autem liber. Fabric. Bibl. Graec. III, 10).

2 Vgl. Ueberweg, Untersuchungen p. 207. 209.

vorgebracht haben sollte, welche seinen sonstigen Auslassungen, besonders denen der Republik, zuwiderläuft. Wie wenig übrigens die Mängel des Dialogs durch die Nachlässigkeit oder das Unvermögen des Greisenalters — des Greisenalters eines Plato, dem wir die Gesetze verdanken! — erklärt werden können, zeigt die eingehendere Betrachtung der Compositionsform desselben.

Aehnlich wie der pseudoplatonische Kratylus beginnt auch der Philebus sofort mit der ganz abrupten Einführung des zu behandelnden Problems. Ist diess in beiden Fällen undramatisch und unplatonisch, so unterscheidet sich der Philebus dabei noch unvortheilhaft vom Kratylus dadurch, dass er die Streitfrage nicht etwa dem Sokrates zur Entscheidung unterbreitet, sondern diesen selbst schon von vorn herein mit einer bestimmten Thesis auftreten lässt, die derselbe Sokrates hinterher nicht umhin kann als einseitig anzuerkennen. Der platonische Sokrates pflegt niemals in dieser Weise mit einer schon fertigen Meinung an die philosophische Untersuchung zu gehn, und noch weniger erscheint er jemals als ein solcher, welcher eine bestimmte, als einseitig zu überwindende Parteiansicht vertritt, wie diess im Philebus der Fall ist. Der Sokrates des Philebus aber widerlegt den historischen Sokrates, dessen Satz, dass das Wissen (oder besser: die Weisheit) das höchste Gut sei, im Gegensatz gegen den hedonistischen Standpunkt die anfängliche Fragstellung des Dialogs veranlasst. Wohl ist auch der platonische Sokrates vielfach ein anderer als der historische, aber er ist aus diesem gleichsam hervor- und emporgewachsen, niemals erscheint er mit ihm im Widerspruch, als Widersacher und Widerleger desselben. Und welches sind nun die Mittel dieses Verfahrens im Philebus? In mehreren Capiteln wird sich ergangen über das im Parmenides abgehandelte Verhältniss des Einen zum Vielen, werden die ebendaselbst besprochenenen Aporien der plat. Ideenlehre berührt, dann das dialektische Verfahren als ein himmliches Geschenk gepriesen — bloss um zu dem Satze zu gelangen, dass die verschiedenen Arten der Lust und des Wissens, falls es deren gäbe, aufgesucht und unterschieden werden müssten (p. 19 B). Aber dieser billigen Weisheit, welche mit den dazu gebrauchten Zurüstungen in einem

sehr schlechten Verhältnisse steht, wird nun gar nicht einmal nachgegangen, sondern die Streitfrage in geschmackloser Weise noch einmal wiederholt (p. 19 C. D) und sofort auch entschieden, ohne dass irgend ausreichende Gründe dabei vorgebracht würden. Um die Streitfrage zu entscheiden, sagt Sokrates (p. 20 E), müssen wir setzen, dass in dem Leben der Lust keine *φρόνησις*, in dem der *φρόνησις* keine Lust sei. Wenn nun bei der Lust, fährt er fort (ebend. B. C), kein Wissen ist, so weiss man dann auch nichts von der Lust, das gäbe also ein nicht menschliches Leben, es gäbe ein Leben, das Niemand wählen würde. Protarchos, sein Gegner, obgleich Hedoniker, verstummt überwältigt dieser Argumentation gegenüber. Aber auch ein Leben der Vernunft und der Erkenntniss, hebt Sokrates wieder an, ohne Lust und Trauer — wer möchte es wählen (p. 21 D. E)? Welche Frage hinreicht, nicht nur Protarch, sondern ihn selbst zu überzeugen, dass das „gemischte“ Leben besser sei, als die beiden andern. Trotzdem heisst es bald nachher (p. 33 B), dass das Leben der Vernunft ohne Lust und Schmerz sei und darum das göttlichste von allen sein müsse: womit auf die handgreiflichste Weise dem, was früher erörtert worden war, widersprochen ist. Am Ende des Dialogs aber werden wir dann wieder auf noch andere Dinge, als die blosse Vernunft und Lust sind, verwiesen, indem nach den höchsten Gütern gefragt wird, so dass der Verfasser sich in seinen Bestimmungen über das „beste Leben“ überall nicht gleich geblieben ist. Man wird einem Denker, wie Plato, solchen Mangel an Consequenz nicht zutrauen, ihn aber bei einem Epigonen, der Platonisches und Aristotelisches durcheinander mengt, wohl erklärlich finden. Der Verfasser des Philebus, so müssen wir diese Widersprüche und Discrepanzen zu erklären suchen, denkt in seinem Dialog zunächst jener Aeusserung des Aristoteles im zehnten Buche der nikomachischen Ethik gerecht zu werden, indem er ein aus Lust und Vernunft „gemischtes“ Leben als vollkommenstes proclamirt (p. 22 B) — wobei ihm freilich das Unglück passirt ist, dass er in seiner Uebertreibung auch den Pflanzen und Thieren die Wahl dieses aus Vernunft und Lust zusammengesetzten Lebens anheimstellt (*ἦν γὰρ ἂν ἱκανὸς καὶ τέλεος καὶ πᾶσι φυτοῖς καὶ ζώοις αἱρετός*) — aber er

weiss doch wieder aus Plato zu gut, dass dieser das höchste Gut in den Besitz der Idealanschauung setzt, in Folge dessen er hinterher dann wiederum nicht umhin kann, bei seiner schliesslichen Scala der Momente des Guten (p. 66) die Idee, wir werden freilich sehen in wie trauriger Gestalt, obenanzustellen. Jene erste, allerdings auf die angedeutete sehr curiose Art gewonnene Entscheidung also als nur vorläufige und unvollständige bezeichnend (p. 23 A. B), geht der Verfasser nun dazu fort, sich nach metaphysischen Kategorien umzusehen, um Lust und Vernunft unter diese zu fassen. Alles Seiende, so erklärt er, fällt entweder unter das *ἄπειρον* oder unter das *πέρας* oder unter eine aus beiden Potenzen gemischte dritte Kategorie, das *μικτὸν γένος*, zu welcher als vierte noch die Ursächlichkeit, ohne welche der Vorgang der Mischung nicht denkbar wäre, hinzutritt (p. 23 C — 27 B). Das aus Lust nun und Verständigkeit gemischte „siegreiche“ Leben gehört dem dritten dieser Geschlechtsbegriffe oder Kategorien an, während die Lust dem der Unbegränztheit anheimfällt, der Verstand aber, nach übereinstimmendem Urtheile der Weisen „König Himmels und der Erde“ (p. 28 C) der Ursächlichkeit (*αἰτία*) angehört. Diese Subsumptionen, deren Unzukömmlichkeiten jetzt noch übergangen werden sollen, werden nun nicht weiter benutzt, sondern die neue Frage aufgeworfen, worin beide, Lust und Verständigkeit, vor sich gehn und wie sie entstehn (*ἐν ᾧ τέ ἐστιν ἑκάτερον αὐτοῖν καὶ διὰ τί πάθος γίγνεσθον*), zunächst aber die Lust. Die Antwort lautet, es geschehe im dritten, dem gemischten Geschlecht, da der Schmerz die Lösung des Wesens sei, und die Lust der Wiederherstellung der Harmonie angehöre (p. 31 B. vgl. 32 A. B); dieser weiterhin erläuterten Definition folgt vom 18ten bis zum 34ten Capitel (p. 32—55) eine nähere mit Excursen untermischte Auseinandersetzung über die Lust, welche von den Alten schon als Hauptheil des Dialogs angesehen wurde und in der That sich nicht bloss durch ihre Umfänglichkeit, sondern auch durch interessante Bestimmungen auszeichnet. Dann aber wird zum „Geist“ und zur „Wissenschaft“ übergegangen (p. 55 C), jedoch mit Hintenansetzung des Begriffs der *φρόνησις*, auf den es doch eigentlich ankommt, und ohne dass, wie hätte geschehen sollen (vgl. p. 31 B), untersucht

würde, „worin diese vor sich geht und wie sie entsteht.“ Vielmehr werden die verschiedenen Arten oder wenn man will Methoden der Wissenschaft unterschieden: eine Art der Wissenschaft, welche sich mit dem Seienden und sich stets selbst Gleichen beschäftigt; die andere, die mit dem Materiellen und Vergänglichen zu thun hat — der erstern Klasse soll der Geist und die Phronesis zugehören (p. 56 C — p. 59 D). Nach diesen Erörterungen wird noch einmal zur Hauptfrage zurückgekehrt, welches das Verhältniss von Lust und Verständigkeit zum Guten sei, das früher Besprochene recapitulirt, noch einmal erklärt, dass die Lust ohne Erkenntniss, die Phronesis ohne die Lust nicht das Gute sein könne (p. 60 D. E), und noch einmal das „gemischte“ Leben als das beste hervorgehoben. Der Schluss des Werkes beschäftigt sich dann mit den Bedingungen und Ingredienzien derjenigen Mischung, welche das beste Leben oder den Besitz des höchsten Gutes ausmacht. Zu diesem Ende werden zunächst die Lüste und die Verständigkeiten (*φρονήσεις*) gleichsam persönlich einander gegenüber gestellt. Die ersteren erklären sich damit einverstanden, dass die Erkenntniss ihnen beiwohne (p. 63 C); die „Verständigkeiten“ bitten sich ihrerseits die Gesellschaft derjenigen Lüste aus, welche früher als die wahrhaftigen und reinen bezeichnet worden waren. Somit wäre der gesuchte Begriff aufs Schönste vollendet; *ἐμοὶ μὲν γάρ*, sagt Sokrates p. 64 B, *καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται*), oder wenigstens die Vorthüre des Guten erreicht, bei dem als einer Mischung wiederum die Ursache aufgesucht werden muss. Diese sind Maass und Angemessenheit (*μέτρον* und *σύμμετρον*), welche dem Guten den Charakter der Wahrheit und Schönheit verleihen (p. 64 E — 65 E), so dass als Resultat ausgesprochen werden kann, dass zur Bestimmung des höchsten menschlichen Gutes zunächst Maass und Gemessenheit und Schicklichkeit gehört (*μέτρον καὶ μέτριον καὶ καίριον*), sodann das Maassvolle, Schöne, Vollendete und Genugsame (*σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν*), drittens Geist und Verständigkeit, viertens die Wissenschaften, Künste und richtigen Meinungen, fünftens endlich die schmerzlosen, reinen, den „Sinnesvorstellungen folgenden“ Lüste. Damit, wie im Schlusscapitel zum dritten

Male hervorgehoben wird, sind die einseitigen Voraussetzungen, von denen im Anfange ausgegangen wurde, aufgehoben, und ist insbesondere der hedonistische Standpunkt als unberechtigt nachgewiesen und widerlegt.

Wirft man diesem Gedankenlaufe gegenüber, wie billig, die Frage auf, worin denn nun der Beweis bestehe, dass das sogenannte gemischte Leben das höchste menschliche Gut sei, so muss die Antwort lauten, dass ein solcher in unserm Dialog schlechterdings nicht zu entdecken ist. Dazu wäre nöthig gewesen, entweder vom Begriffe des höchsten Gutes aus oder von dem des gemischten Lebens aus durch Aufzeigung der wesentlichen Merkmale die Identität beider zu erhärten, was nicht geschehen ist. Zwar wird als charakteristisches Merkmal des Guten ganz richtig und ganz im Geiste Plato's das Vollendete und Genugsame (*τέλεον* und *ἱκανόν*) mehrmals aufgestellt (bes. p. 20 D. p. 22 B. vgl. p. 54. p. 60 B. C. p. 61 A. p. 67 A); es wird auch versucht darzuthun, dass die Lust allein nicht das Gute sei (p. 21), aber schon die andere Hälfte der negativen Thesis, dass die *φρόνησις* allein gleichfalls nicht das Gute sei, wird nicht begründet, sondern bloss behauptet (p. 21 E), und noch weniger wird der positive Nachweis geführt, dass das gemischte Leben — im Gegensatz zum ungemischten — das wahre Gut dem Menschen gewähre. Im Gegentheil wird der Geist als die Ursache aller Dinge so gepriesen (p. 28 D. E), und die Weisheit als Ursache alles Guten im Menschen (p. 30 A — C) so hervorgehoben, dass der ausdrücklich vorgebrachte Satz, das Leben der Vernunft ohne Lust oder Schmerz sei das göttliche, als sehr folgerichtig erscheint, wenn er auch mit dem Grundgedanken, dass das gemischte Leben jedem andern vorgezogen werden müsse, unvereinbar ist. Plato selbst, wie wir später sehen werden, hat die Sache ganz anders gefasst, und keinesfalls darf man ihm einen solchen Mangel an logischer Consequenz beimessen, wie der Verfasser des Philebus in jenen seinen Auslassungen an den Tag legt. Die darauf erfolgende Herbeiziehung metaphysischer Hülfsbegriffe bessert aber diesen Mangel bei ihm nicht. Oder wird durch die Unterordnung der Lust unter das Unbegrenzte, der Vernunft unter die Ursache, des gemischten Lebens unter das gemischte Geschlecht auch nur das Ge-

ringste zur Werthbestimmung der in Betracht gezogenen Begriffe gewonnen? Am Schlusse endlich, wo die verschiedenen Momente des besten Lebens als des höchsten Gutes auseinandergelegt werden, erwartet uns noch eine ganz besondere Verwirrung. „Das erste κτῆμα, so heisst es p. 66 A, ist das Mass und das Massvolle und Zutreffende (καίριον); das zweite ist das Angemessene (σύμμετρον), Schöne und das Vollendete und Genugsame, sowie Alles, was wiederum dieses Geschlechtes ist.“ Das charakteristische Merkmal des Guten, vollendet und genugsam zu sein (vgl. oben p. 288), erscheint hier also erst an zweiter Stelle, so dass weder ersichtlich ist, warum das an erster Stelle Genannte an der Spitze der Lebensgüter steht, noch auch begreiflich, wie Vernunft und reine Lust, das dritte und fünfte Moment, durch ihre Mischung jene Vollendung hervorzubringen vermögen, die eben dem zweiten Moment vorbehalten wird. Aus diesen Unklarheiten und Gedankenlosigkeiten, welche die Interpreten als „Schwierigkeiten“ durch allerlei Klügeleien zu bemänteln suchen, oder, was auch hier wieder das Klügste war, mit respectvollem Stillschweigen übergehen, geht auch schon, ehe wir zur Vergleichung mit den von Plato über die betreffenden Begriffe gegebenen Erklärungen schreiten, unzweifelhaft hervor, dass wir es im Philebus nicht mit dem Werke eines selbständigen Philosophen zu thun haben, sondern mit einem Versuche, aus verschiedenen zusammengelesenen Gedanken, deren eigentlicher Gehalt und Tragweite nicht erwogen werden, an der Hand der dialogischen Form ein leidliches Ganze zu bilden, ohne dass damit eine wahre, aus dem Grundgedanken durch logisch-künstlerische Entwicklung gewonnene Einheit hergestellt worden ist.

So wenig der Dialog im Allgemeinen eine wissenschaftliche und zugleich etwa dramatische Einheit besitzt, wie diese in Plato's Werken waltet, ebenso wenig ist es dem Verfasser mit den einzelnen, von ihm eingeführten Figuren der Unterredner gelungen, einen befriedigenden Eindruck hervorzubringen. Dass der Sokrates des Philebus den historischen Sokrates in Bezug auf die Lehre vom höchsten Gut gradezu widerlegt, ist schon erwähnt; und wenn diess für denjenigen, welcher das solidarische Verhältniss des platonischen Sokrates zum historischen erwägt, schon genug

sein muss, um an der Echtheit des Dialogs sehr zweifelhaft zu werden, so wird bei ihm dieser Zweifel bis zum Unglauben an die Echtheit dadurch gesteigert werden, dass er wahrnimmt, dieser Sokrates im Philebus verleugne auch in formeller, didaktischer Hinsicht den wirklichen Sokrates ganz und gar. Nicht einen prüfenden, einen aus den Seelen der Mitunterredner heraus die Gedanken zur Klarheit fördernden, also mit geistiger Hebammenkunst ausgerüsteten Dialektiker haben wir in dem Sokrates des Philebus vor uns, sondern einen Docenten, in dessen Haupte, wie Schleiermacher treffend sagt, das Ganze schon fertig liegt, um mit der Willkür und Eigenartigkeit einer zusammenhangenden Rede herauszutreten — einer Rede, welche, wie schon gezeigt worden ist, bei schwachem äussern Zusammenhang der Theile auch jener innern Nothwendigkeit des Fortschritts entbehrt, welche uns in Plato's Werken mit sich fortreisst. Und doch ist es recht eigentlich ein sokratisches Thema, welches der Philebus abhandelt, so dass der Einwurf, welcher etwa zur Entschuldigung dienen könnte, Plato lasse seinen Sokrates wohl auch sonst vortragend lehren, grade hier wegfällt. Wenn irgendwo, so war grade hier bei einer Untersuchung des Verhältnisses, in welchem Lust und Verständigkeit zum Sittlich-guten stehn, die sokratische Entwicklungskunst lebendiger Dialektik an ihrer Stelle. Wiederum aber ist der Dogmatismus des philebischen Sokrates kein unmittelbarer und ehrlicher; es hat der Verfasser des Dialogs sich vielmehr bemüht, den Lehrvortrag zu zerstückeln, eben um die Gesprächsform herauszubringen, wobei er charakteristischer Weise sehr häufig die Fragestellung nicht dem Sokrates, sondern dem zu belehrenden Protarch anheimgiebt. Nachdem ich diess und das bemerkt habe, pflegt der philebische Sokrates zu sagen, muss ich noch Folgendes hinzusetzen. Welches? fragt dann Protarch [1]. Und nun hebt Sokrates von neuem an. Wer nur einigen Sinn für das Wesen der platonischen Dialogform hat, wird zugeben, dass eine solche

1 Man vergleiche p. 11 D. p. 13 E. p. 25 C. p. 28 D. p. 30 A. p. 31 E. p. 34 C. p. 35 C. p. 38 E. p. 41 D. p. 43 C. p. 52 D. p. 53 C — 54 A u. s. w. Diese Fragweise scheint aus der schlimmen Nachahmung einer Stelle der Rep. (p. 456 D) zu stammen.

Weise, Frage und Antwort herbeizuführen, wenn sie so oft wie im Philebus vorkommt, abgeschmackt und des grossen Sokratikers unwürdig sei. Ja, der Verfasser des Philebus geht mitunter so weit, seinen Sokrates sich absichtlich kurz, ungeschickt, unverständlich ausdrücken zu lassen, um nur dem Protarch Gelegenheit zu einer Frage zu geben, welche den Vortrag dialogisch variiren soll [1]. Auch in noch anderer Weise wird die sachliche Besprechung unterbrochen, durch Redensarten, welche sich reflectirend auf die dialogische Form beziehen, ohne den Dialog zu beleben, wozu sie bestimmt sind. Bei einigen dieser Phrasen tritt das Unplatonische sehr deutlich hervor [2]. Noch mehr aber, als diess alles, muss bei diesem Sokrates des Dialogs die Abwesenheit all und jeder ethischen Wärme befremden, was um so schlimmer auffällt, als es recht eigentlich ein ethisches Thema, man möchte sagen, das ethische Thema des Sokratismus *κατ' ἐξοχήν* ist, welches er darin bespricht. Wie sehr sticht in dieser Hinsicht Ton und Stil des Philebus von den verwandten Verhandlungen der platonischen Gespräche Protagoras und Gorgias ab! Wie oben gezeigt worden ist, steht Plato in seinen Werken gar noch nicht auf jenem Standpunkt abstracter Objectivität und theoretischer Gleichmüthigkeit, welchen sein grosser Nachfolger, Aristoteles, den Gegenständen gegenüber einnimmt; nun aber trägt der Philebus gleich andern der unechten Dialoge z. B. Parmenides und Sophista, diess Gepräge einer wenn man will grösseren Ruhe und Unpersönlichkeit, dafür aber auch grösseren Blässe und Interesselosigkeit der Untersuchung. Ist der platonische Sokrates so zu sagen eins mit seinem Gegenstande und wirft er in die wissenschaftliche Arbeit das Gemüth, das Herz mit ein, so erhebt sich dieser philebische von der Sache selbst aus gleichsam auf eine fremde, kalte Höhe, um mit einer Art schulmässiger Kritik, der aber doch wieder jede Sicherheit schulmässiger Methodik fehlt, das ethische Problem theoretisch zu erörtern und zu entscheiden. Und während jener, der platonische Sokrates,

1 p. 14 C. 16 B. 31 B. 42 C. 43 C. 52 D. u. s. w.

2 p. 13 E. 21 A. 23 E. 24 E. 25 C. 28 D. 30 E. 31 D. 32 D. E. 36 D. E. 38 B. 41 B. 45 A. 52 E. 65 C.

immer ganz und gern beim Philosophiren weilt, klagt uns dieser, der philebische vor, wie lang die Unterredung sei (p. 23 B. 24 E. 50 D) und freut sich am Schluss, entlassen zu werden, mit welcher Ungeduld es doch nicht stimmt, dass er sich allerhand zur Sache nicht recht gehörige und dieselbe auch nicht fördernde Abschweifungen erlaubt, wie denn die Weitläufigkeit der Besprechung der *ἡδονή* von p. 31 B bis p. 55 C zu der Entscheidung über die eigentliche Frage in keinem angemessenen Verhältniss steht.

So wenig nun die Figur des Sokrates im Philebusdialog den Zügen des Mannes entspricht, wie sie uns von Xenophon in ihrer Unmittelbarkeit, von Plato in idealisirender Verklärung geschildert werden, so unbefriedigend sind auch die Charaktere der beiden Hedoniker, welche mit jenem das Gespräch führen, ausgefallen. Die Gesprächsscene ist so angelegt, dass Sokrates an der Spitze eines Haufens auftretend den Protarch auffordert, die von Philebus aufgestellte Behauptung weiter zu vertheidigen, ja, gleich den ersten Worten zufolge, muss die Disputation schon eine Weile gedauert haben, da vom Recapituliren (*συγκεφαλαιοῦσθαι*)[1] die Rede ist. Auch die Hedoniker treten in einer grössern Anzahl auf, wie wenigstens aus p. 16 A hervorzugehen scheint; aber nur Protarch und Philebus betheiligen sich an der Unterhaltung, so zwar, dass Philebus nur wenig und unbedeutend redet, weil er eben von dem früheren Gespräche schon ermüdet ist (*ἀπείρηκε* p. 11 C), und fast allein Protarch mit Sokrates das Gespräch führt. Dass der Dialog seinen Namen nicht von dem führt, welcher mit Sokrates die Disputation hält, sondern von demjenigen, welcher eine darin besprochene Thesis eben nur aufgestellt haben soll und diese einem Andern zu vertheidigen überlässt, ist sicherlich an sich sehr sonderbar, aber auch von Plato's Sitte durchaus abweichend. Protarch nun, so sollte man meinen, da er als Vertreter der Hedonik auftritt und sich ausgiebt, müsste im Stande sein, irgend welche Gründe zur Behauptung seiner Thesis aufzubringen, aber hier zeigt sich wieder der durchaus undramatische Charakter des Dialogs, in-

1 Bei Plato kommt dieser Ausdruck, ein späterer bei Aristoteles gebräuchlicher Terminus, nicht vor.

dem Protarch, statt auch nur einen Versuch zu machen, die Argumente des Sokrates gegen die Hedonik abzuwehren, diesem vielmehr in unbegreiflicher Selbstverleugnung Alles zugiebt, was er zugegeben haben will. Am stärksten tritt diess gleich an der Stelle hervor, wo Sokrates die Wendung gebraucht, die für sich allein genommene Lust als eine damit zugleich auch nicht vorstellbare, also für die Seele unwirkliche zu fassen (p. 21 C), welche daher ein des Menschen unwürdiges Leben herbeiführe, und Protarch diesem fürwahr kindischen Argumente gegenüber in Sprachlosigkeit versinken zu müssen erklärt, anstatt ein Leben solcher blossen Lust (*τῆς ἐν τῷ παραχρῆμα προςπιπτούσης*) grade als dasjenige, was die Hedonik eigentlich als höchstes Gut meint, zu behaupten. Wie anders versteht da doch der platonische Kallikles seine Sache (Gorg. p. 494 folgg.), dem unser Autor seinen Protarch nicht nachzubilden verstand, während er doch in vielen andern Einzelnheiten den Gorgias benutzt hat. Aber auch sonst setzt uns dieser nachgiebige Hedoniker, der von der Hedonik gar nichts zu wissen scheint, in Erstaunen, dadurch, dass er vollständig aus seiner Rolle fallend, auf die platonisch-aristotelischen Gesichtspunkte seines Führers regelmässig eingeht, ja mitunter sie im Voraus zu theilen scheint. P. 19 C erklärt er mit grossem Pathos, dass „Alles zu erkennen dem Weisen (*σώφρων*) wohl anstehe, und demnächst die Selbsterkenntniss seine Pflicht sei“. Das klingt so wenig hedonisch, als sein späterer Satz (p. 28 E): *τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον, καὶ οὐκ ἄλλως ἔγωγ' ἄν ποτε περὶ αὐτῶν εἴποιμι οὐδ' ἂν δοξάσαιμι*, und beweist nur, dass der Verfasser nicht im Stande gewesen ist, diese Figur auch nur einigermassen auszugestalten, obgleich ihm doch die platonischen Dialoge vom Protagoras bis zu den Leges Motive genug an die Hand gaben. So muss Protarch denn auch die „ewig gleichen Wesenheiten“ sich gefallen lassen (p. 59 C) und bei dieser Gelegenheit die Frage des Sokrates, ob *νοῦς* und *φρόνησις* nicht am meisten Ehre verdienten, mit Ja beantworten, obgleich Beide schon längst über etwas Anderes übereingekommen sind. Aber Protarch stimmt ja auch sonst wohl den Gedankenlosigkeiten des philebischen Sokrates bei, wie

z. B. p. 34, wo dieser zuerst μνήμη und ἀνάμνησις unterscheidet (B) und sie gleich hinterher wieder zusammenwirft (C).

Treten wir nach diesen Bemerkungen in die Betrachtung des Inhalts unseres Dialogs näher ein, um ihu mit Plato's Philosophiren zu vergleichen, so sind es besonders zwei Gesichtspunkte, welche dabei unterschieden werden müssen: der metaphysische und der psychologisch-ethische. In ersterer Hinsicht bringt der Philebus manches von Plato's Lehre Abweichende vor, daher man ihn einer ganz besonderen Entwicklungsstufe der platonischen Speculation zuzuweisen oder vielmehr eine solche ihm zu Liebe annehmen zu müssen geglaubt hat; in letzterer Hinsicht zeigt er, wenn auch nicht grade besonders Neues, doch wieder durchaus Abweichendes von dem, was über das einschlägige Problem in Plato's Schriften, besonders in Gorgias, Republik und Timaeus, sich findet.

Zwar scheint dasjenige, was bald zu Anfang des Dialogs über die allgemeinen Principien gesagt wird, mit dem in den zuletzt genannten grossen Werken Vorgetragenen sich zu decken. Es heisst nämlich, dass „die Alten, besser als wir und den Göttern näher wohnend, diess Gerücht (φήμην) hinterlassen hätten, dass Alles, was immer seiend genannt werde, aus Einem und Vielen sei, da es Grenze und Grenzenlosigkeit in sich verknüpft enthalte.“ Nun scheint unter dem, was hier Grenzenlosigkeit, ἀπειρία, genannt wird, im Timaeus die Vorstellung des Raums (χώρα) oder der unordentlich bewegten, vom Standpunkt des ideenhaften Seins aus als negativ zu fassenden Materie gemeint zu sein; die Grenze aber (πέρας des Philebus) als Element der Form sich mit dem εἶδος der übrigen Dialoge zu decken, als der Gestalt aus dem Zweck und Wesen der Dinge. Womit wiederum stimmt, dass Letztere, die Idee, zugleich das Eine, die Erstere, die Materie, das Viele im Philebus genannt ist (p. 14 C folgg.). Es tritt ferner im Verlauf des Dialogs eine noch andere Principienlehre hervor, welche schon oben berührt ward. P. 23 C heisst es nämlich: „Alles jetzt Seiende im All wollen wir in Zwei oder lieber, wenn Du willst, in Drei unterscheiden.“ Diess sind Grenze (πέρας) und Grenzenlosigkeit (ἀπειρία) — neben welche als Drittes das Zu-

sammengemischte, das aus der Verbindung jener Beiden Entstandene tritt, und nicht nur diess, sondern als Viertes auch noch die Ursache oder das vernünftige Princip der Verknüpfung. Man hat auch diese Dreiheit oder besser Vierheit der Principien in Uebereinstimmung zu bringen gesucht mit dem, was der Timaeus bietet. Daselbst heisst es nämlich p. 52 D als Resultat einer längeren Auseinandersetzung (eb. A—D): *οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόςθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι τρία τριχῆ καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι,* wo unter dem erstern die Ideenwelt, unter dem zweiten das *ἄπειρον*, unter dem dritten die Sinnlichkeit oder vielmehr deren Princip zu verstehen ist. Nimmt man noch den weltschöpferischen Nus hinzu, dessen im Timaeus unmittelbar vorher Erwähnung geschehen war (p. 51 E), so scheinen die Weltpotenzen dieses Dialogs mit denen des Philebus in bester Uebereinstimmung zu sein, sofern die *γένεσις* des Timaeus auf das *μικτὸν γένος* des Philebus, die *αἰτία* desselben auf den *νοῦς* des Timaeus reducirt wird. Dennoch wird eine grosse Verschiedenheit beider Darstellungen sich nicht ableugnen lassen, wenn man erwägt, dass jene vier Begriffe im Philebus als generelle und daher abstracte betrachtet werden müssen, unter welche sich die Wesen oder deren Erscheinungen als zu subsumirende, subordinirte Specialitäten vertheilen, während im Timaeus die wirklichen kosmischen Potenzen der Weltbildung gemeint sind. So wird also im Philebus gefragt, unter welches dieser vier Genera die Lust falle, unter welches die Phronesis: die Lust wird zu einem *ἄπειρον* erklärt, die Phronesis dem viertem „Geschlecht“ zuertheilt. Daher heisst es denn auch p. 23 E, dass *πέρας* wie *ἄπειρον* „in Vieles zerspalten und zerstreut“ erblickt würden. Der Verfasser des Philebus sieht also — das ist klar genug — jene vier Begriffe nicht sowohl als die weltbildenden Potenzen an, was sie im Timaeus sind, sondern fasst sie als abstracte Kategorien, als genera rerum, unter welche unser Denken die Dinge (*τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί,* wie er sich ausdrückt) fasst; sie sind also keine Realitäten, sondern subjective Denkbilder, wofür der aristotelische Ausdruck *γένη* ganz charakteristisch ist. Darum weist er auch die Frage nach einem fünften Grundbegriff nur desswegen ab, weil

man dessen grade jetzt nicht bedürfe (p. 23 D), ohne ihn zu leugnen. Dass der Philebusautor sich auch sonst damit befasst, in aristotelischer Weise sich allgemeiner Kategorien zu bedienen, zeigt die merkwürdige Stelle (p. 53 D folgg.), wo er mit Aristoteles das ἕνεκά του und das οὗ ἕνεκα unterscheidet, welche er dann wieder auf die platonischen Begriffe von *γένεσις* und *οὐσία* anwendet. Aber das Unplatonische der vier im Philebus aufgestellten Kategorien liegt nicht bloss in deren aristotelischer Form, es liegt ferner auch in deren Inhalte selbst, indem sich nicht leugnen lassen wird, dass bei der Bestimmung desselben die bekannten vier metaphysischen Grundbegriffe des Stagiriten mit zu Rathe gezogen sind, was freilich wieder nicht ohne Unklarheiten abgegangen ist. Allerdings hat es, beide Philosophen zu combiniren, bei dem *ἄπειρον* und der *αἰτία* keine Schwierigkeit, von denen das Erstere sich mit dem entsprechenden platonischen wie auch aristotelischen Begriffe genügend deckt, die *αἰτία* aber mit dem *ὅθεν ἡ κίνησις*, resp. dem bewegenden *νοῦς* des Aristoteles. Um so schlimmer sieht es aber mit dem *πέρας* und dem „gemischten“ Geschlecht aus. Letzteres wird der Erklärung des Philebus gemäss durch die Zusammenwirkung von *πέρας* und *ἄπειρον* hergestellt (p. 23 C. D); aber wie diess überhaupt möglich sei, bleibt unverständlich, da der absolute Gegensatz beider Elemente mit vielen Worten gleich darauf verkündet wird (p. 24 A — 25 B), und, wenn das *πέρας* durch das Eintreten des *ἄπειρον*, das *ἄπειρον* mit dem Eintreten des *πέρας* verschwinden soll, nicht einzusehen ist, wie überhaupt eine Mischung Beider zu Stande gebracht werden kann. Doch auch abgesehen von diesem Bedenken findet sich eine nicht geringere Schwierigkeit in dem Begriffe des *πέρας* selbst. Bei diesem wird man zunächst an die aristotelische Form, das *τὸ τί ἦν εἶναι* denken müssen, welche in Verbindung mit der *ὕλη*, hier dem *ἄπειρον*, die *σύνολος οὐσία*, jenes *μικτὸν γένος*, hervorbringt. So die Sache angesehen — und sie anders anzusehen, scheint gar nicht zulässig zu sein — müsste nun die Ideenwelt in dem *πέρας*, wenn dieses des wirklichen Plato's Terminus wäre, ihren Ausdruck finden, wie oben angenommen wurde und von einigen Interpreten in der That angenommen wird. Nun wissen wir aber aus

Aristoteles' Berichte (Metaphys. L. I. c. 6. p. 988 A. 20), dass Plato die Ideenwelt aus dem ἕν und dem ἄπειρον, welches letztere er als Dyas fasste, hervorgehen liess: es kann also nicht Plato gewesen sein, welcher die Ideenwelt unter dem Ausdruck πέρας fasste. Woher sollen wir nun aber sonst noch die plat. Ideenwelt bekommen? Es bleibt uns ja weiter nichts mehr übrig, als das erwähnte dritte Geschlecht, das μικτὸν γένος — diess entspricht aber wieder darum nicht der platonischen Ideenwelt, weil es nach den ausdrücklichen Erklärungen des Dialogs die nach der Hand gebildeten Dinge umfasst, das Gewordene Plato's; es kann daher mit der Ideenwelt schlechterdings nicht identificirt werden. Letztere ist mit einem Worte in unserm Dialoge zu kurz gekommen, ein hinlängliches Zeichen, dass Plato nicht dessen Verfasser war, da dieser ja das grösste Gewicht immer auf die Ideen legt. Für den Autor des Philebus war aber die metaphysische Hypothese Plato's von der Ideenwelt durch die aristotelische Kritik bereits hindurchgegangen und darum in eine problematische Stellung getreten, so dass er ihrer in seinem Entwurf der Kategorien nicht gedenkt.

Zwar kommen die „ewigen Wesenheiten" nicht bloss zu Anfang des Dialogs als philosophisches Problem, sondern als τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκός (p. 58 A) oder als τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡςαύτως ἀμικτότατα ἔχοντα (p. 59 C. vgl. 61 E. 62 A) in der beliebten platonischen Bezeichnung an spätern Stellen desselben vor, wo es sich um die Eintheilung und Bestimmung der Wissenschaften handelt, aber eben nur als Gegenstände eines höhern Wissens und der wahren Erkenntniss, nicht in ihrer wahrhaft platonischen ontologischen Bedeutung als Potenzen, ja Vertreterinnen der Wirklichkeit. Da, wo von den metaphysischen Potenzen die Rede ist, wird das Sein und das Seiende von unserm Verfasser stets im gewöhnlichen realistischen und unplatonischen Sinne genommen, wie wenn von τὰ ἀεὶ λεγόμενα εἶναι (p. 16 C) und den νῦν ὄντα (p. 23 C) die Rede ist, nicht aber als Idee. Wie weitherzig überhaupt der Verfasser (hierin dem Autor des Sophista vergleichbar) im Gebrauch des εἶναι ist, geht daraus hervor, dass er das subjectiv gefasste ἀγαθόν selbst, welches vorher als ἕξις ψυχῆς καὶ διάθεσις bestimmt worden war (p. 11 D), als τελεώτατον

τῶν ὄντων bezeichnet, wobei ihm freilich die plat. Idee des Guten vorgeschwebt hat, aber doch nur ein Zustand oder eine Eigenschaft der menschlichen Seele gemeint sein kann. Seiner Theorie zufolge ist denn auch Alles, was Zweck ist, eine *οὐσία*, wobei letztere wieder keineswegs in idealem platonischem Sinne, sondern als Ziel des individuellen Handelns zu nehmen ist (vgl. p. 54 B. C).

Aber die Discrepanzen des Philebus von Plato's principiellsten Bestimmungen erstrecken sich noch weiter. Wir erfahren durch Aristoteles, dass Plato sich in pythagoreischer Weise der Zahlen als Erklärungsmittel der höchsten metaphysischen Principien bedient und insbesondere die Ideen aus *ἕν* und *δυάς* zu construiren gesucht habe. Somit suchte Plato den qualitativen Inhalt der Ideen schliesslich auf ideale Quantitäten zurückzubringen, als diejenigen Urwesen, aus denen er dann wieder auf synthetischem Wege die Ideen und die Seele, weiterhin erst, wie der Timaeus zeigt, durch Hinzunahme geometrischer Begriffe die materiellen Raumgrössen konnte hervorgehn lassen. Diese Nachricht, dass Plato aus dem *ἕν* und der *δυάς*, welche letztere als *μέγα* und *μικρόν* das *ἄπειρον* vertritt, die Ideen entstehn liess, hat der Philebusautor gekannt, er hat sie aber falsch benutzt, indem er *ἕν* und *ἄπειρον* nicht wie Plato zu Elementen der Ideen, sondern der materiellen Dinge macht. Er sagt p. 16 C: *ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων.* Die *ἀεὶ λεγόμενα εἶναι* sind nämlich die materiellen Dinge, welche als aristotelische *σύνολος οὐσία* bei Aristoteles allerdings aus dem *πέρας* d. h. *εἶδος* oder *μορφή* und dem *ἄπειρον* oder der *ὕλη* hervorgehen, bei Plato aber keineswegs aus dem *ἕν* und *πολλὰ* oder *ἄπειρον*. Letzteres nimmt jedoch der Philebusautor an, daher er die Form als *ἕν*, die Materie durch *πολλὰ* oder *ἄπειρον* ausdrückt. Es ist also auch ganz unplatonisch, die Formen oder *εἴδη* der Dinge mit dem Philebus (p. 15 A. 15 B) als *ἑνάδες* oder *μονάδες* zu bezeichnen: die Formen können für Plato doch nur die Ideen sein, und diese sind ja aus *ἕν* und *δυάς* (oder *ἄπειρον*) gebildet. Man mag die Sache nehmen wie man will, immer ist der Philebusautor in Widerspruch mit Plato, welcher weder das *ἕν* noch das *πέρας* zur Construction der materiellen Dinge

verwendet, und seinen Ideen beide Begriffe nicht gleichgesetzt, sondern nur als Bildungsingredienzien beigemischt hat. Einer eingehenden Betrachtungsweise kann nicht zweifelhaft sein, dass solche Verschiebungen und Schiefheiten im Philebus, ähnlich wie im Sophista, aus der Vermischung platonischer und aristotelischer Lehre, ferner aus der realistischen Weltansicht des Verfassers, auf welche Plato's Bestimmungen sich niemals rein zurückführen liessen, erklärt werden müssen. Indem sich derselbe bald an Plato, bald an Aristoteles hält, wird er weder dem Einen noch dem Andern gerecht; er geräth dadurch mit seinen beiden Quellenschriftstellern, aber auch mit sich selbst in Widerspruch, wie trotz aller Bemühungen und Leugnungen der Interpreten sich nicht verhehlen lässt. Dass dergleichen Widersprüche in den Aufstellungen des Philebus wirklich vorkommen und zu gross sind, um ohne Gewaltsamkeit beseitigt werden zu können, werden ein Paar für einen jeden Unbefangenen hoffentlich maassgebende Beispiele zeigen. P. 24 E — 25 A heisst est: *Ὁπόσ' ἂν ἡμῖν φαίνηται μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα δεχόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντα, εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι,* und nachher: *οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅτι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο;* Hier werden *ἄπειρον* und *πέρας* als dasjenige beschrieben, durch dessen Hinzutritt die Dinge ihnen untergeordnet werden. Was z. B. das *μᾶλλον* und *ἧττον* verliert und die *ἰσότης* anzieht, tritt damit in das Gebiet, unter die Kategorie des *πέρας*; und umgekehrt tritt beim Aufhören der *ἰσότης* oder des *μέτρον* der Charakter des *ἄπειρον* für die Wesen ein. Somit schliessen sich *πέρας* und *ἄπειρον*, wie an dieser Stelle ausdrücklich und deutlich gesagt ist, als Gegensätze einander aus. Was wird aber dann aus dem *μικτὸν γένος*, dem aus dem *πέρας* und *ἄπειρον* zusammengesetzten Geschlechte? Es ist eine nach den eigenen Angaben unseres Autors unmögliche Bildung. Ist dagegen *ἄπειρον* nach Aristoteles die formlose Materie, *πέρας* die begrenzende Form, so ist das *μικτὸν γένος* als *σύνολος*

οὐσία des Aristoteles wohl verständlich; aber der platonische Gegensatz von *πέρας* und *ἄπειρον*, welcher ein in keine höhere Einheit auflösbarer, weil contradictorischer ist [1] und unserm Autor vorgeschwebt hat, schliesst eine Mischung beider Elemente, also auch ein daraus hervorgehendes *μικτὸν γένος* schlechterdings aus. Das Zerwürfniss zwischen diesen beiden Kategorien ist jedoch kaum schlimmer, als das zwischen der dritten und vierten. Die erstere von diesen beiden war die *αἰτία*, worunter nicht bloss das abstracte *ὅθεν ἡ κίνησις*, sondern das modificirte *πρῶτον κινοῦν* selbst, der *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles steckt, wie die Stelle p. 28 D folgg. andeutet. Nun weiss unser Verfasser aber aus seinem Plato, dass es keinen *νοῦς* ohne Seele giebt [2], er giebt daher auch dem *θεῖος νοῦς* des Zeus eine „königliche“ Seele (p. 30 D) und nimmt eine Weltseele an. Nehmen wir ihn damit beim Wort, so muss, da nach Plato die Seele das Aelteste ist und Ursprünglichste (Leg. 892 C. 896 B), diese dem *νοῦς* vorhergehen und kann ihn nicht, wie im Philebus doch behauptet wird, als *αἰτία* vor sich haben; oder umgekehrt, da aus dessen Theorie folgt, dass die Seelenbildung erst auf der Wirkung der *αἰτία* beruht und die Seele dem Gewordenen, *μικτὸν γένος* angehört, hat er sich in Widerspruch mit jenem Satze Plato's gestellt und kann er nicht derselbe wie Plato sein, da dieser die Seele für ein Ursprüngliches hält. Man mag daher an einem Punkte einsetzen, wo man will, immer erweist sich die Principienlehre des Philebus als ein Mischmasch, zu dem sich weder Plato noch Aristoteles bekennen würde, obgleich beide dazu beigesteuert haben. Aristoteles nicht, denn dieser würde die *μικτὴ οὐσία* als das erst Gewordene (p. 27 B) seinen Principien nicht zurechnen und andrerseits bei diesen das *οὗ ἕνεκα* vermissen, welches unser Verfasser erst in anderer Gedankenverbindung nachholt und in seiner Vorstellung viel mehr zurücktreten lässt, als es die Art sowohl Plato's als Aristoteles ist; Plato nicht, denn dieser besteht immerdar auf dem Dualismus von idealer Wirklichkeit und materieller Welt,

1 Man vergleiche Tim. 55 C: *πότερον ἀπείρους χρὴ κόσμους εἶναι λέγειν ἢ πέρας ἔχοντας;*

2 *Νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ* Tim. p. 30 B.

in den sich die Kategorien- oder Potenzenlehre des Philebus schlechterdings nicht eingliedern lässt. Erwägen wir vollends, dass in der angeführten Stelle des Philebus (p. 25 A. B) die Zahl erst aus der Einwirkung des πέρας auf die Dinge, also nach der Hand, hervorgeht und als Erzeugtes jener einen Potenz erscheint, so leuchtet die Unmöglichkeit ein, den Verfasser des Dialogs mit Plato zu identificiren, welcher die Zahlen sogar an die Spitze der Ideenwelt als deren Ursprung stellte.

Wie weit sich der Philebus vom Geiste der plat. Philosophie entfernt, zeigt sich ferner bei Betrachtung der Weise, wie er der plat. Ideenlehre gedenkt und deren Verhältniss zur Dialektik, endlich, wie er letztere selbst auffasst. Zu diesem Ende muss die viel gerühmte Stelle, wo besonders von der Ideenlehre und der Dialektik gehandelt wird (p. 14 C — p. 17 A), in Betracht gezogen werden: eine Stelle, welche meines Erachtens allein genügt, die Unechtheit des Dialogs zu zeigen. Die Lehre von den Ideen wird daselbst unter dem Gesichtspunkt der Schwierigkeit des Ἓν καὶ πολλά eingeführt, den Plato in seinen Schriften mitunter auch berührt, wie z. B. Rep. p. 476 A. Die Ideen nun werden in jener Stelle des Philebus dargestellt als in der Sinnlichkeit ins Mannigfaltige (πολλά) ja Unendliche (ἄπειρον) vertheilt und gleichsam zerschlagen, insofern sie durch viele einzelne Dinge in unserer Phantasie repräsentirt sind. Dieser Gedanke ist (p. 15 A) an den andern angeknüpft, dass auch jedes einzelne Ding zugleich ein Einiges und ein Vieles sei, sofern es aus Theilen besteht, die für sich aufgefasst werden können. „Es fragt sich aber weiter, fährt der Sokrates des Philebusdialogs fort, ob man solche „Monaden" d. h. Ideen, als wirklich seiend annehmen dürfe; zweitens, wie wiederum jede derselben, insofern eine Jegliche eine und dieselbe ist und weder Werden noch Vergehen erfährt, zunächst zwar ein solches Beharrliches, dann aber wieder in den werdenden und unendlichen Dingen als entweder zerstreut und ein Vieles geworden zu fassen sei, oder als ein Ganzes abgesondert für sich, welches Letztere unter Allem als das Unmöglichste erscheinen dürfte, nämlich dass Eins und Dasselbe zugleich in Einem und in Vielen vorkomme." Diese den Aporien des Parmenidesdialogs entspre-

chenden und diesem vermuthlich entnommenen Wendungen dienen weiter nicht dazu, nun eine Lösung der Schwierigkeiten zu versuchen, obgleich Sokrates auf Protarch's Frage es für nothwendig erklärt, sondern führen bloss zu einer Bemerkung über die eristische Benutzung des ἓν καὶ πολλά, welche von jugendlichen Philosophirenden in Lust und Uebermuth stattfinde. Als dann Protarch einen solchen Angriff auf seine Altersgenossen zurückgewiesen und Sokrates aufgefordert hat, einen „bessern Weg“ zu suchen, setzt sich dieser in Positur, um den allerbesten Weg, den man finden könne, zu bezeichnen. Ueber diesen drückt er sich folgendermassen aus: „Als der Götter Gabe, wie es mir wenigstens scheint, wurde er einst vom Göttersitz herabgeworfen durch irgend einen Prometheus zugleich mit einem hellleuchtenden Feuer; und die Alten, besser als wir und den Göttern näher wohnend, haben dann diese Sage weiter gegeben, dass wir, da Alles, was immer seiend genannt wird, aus Einem und Vielen sei, die Grenze und die Unbegrenztheit in sich zusammengewachsen enthaltend, bei so geordneter Beschaffenheit der Dinge stets eine Idee für Jegliches (περὶ παντός) jedesmal setzen und suchen müssten; denn wir würden sie als innewohnend finden. Hätten wir uns ihrer nun bemächtigt, so müssten wir nach der ersten, ob nicht etwa zwei da wären, erforschen, oder wenn nicht zwei, ob drei oder irgend eine andere Anzahl und von jenem wiederum jegliche Eine ebenso, bis man von dem ursprünglichen Einen nicht bloss einsehe, dass es Eins und Vieles und Unendliches sei, sondern auch Wievieles, die Idee des Unendlichen aber zur Vielheit nicht eher hinzubringen, bis man die Zahl dieser Vielheit, die zwischen dem Unendlichen und dem Einen liegt, erkannt habe — dann erst dürfe man jegliches Eine von Allem ins Unendliche fallen und fahren lassen. So nun, wie ich sagte, haben die Götter es uns übergeben zu forschen und zu lernen und einander zu unterrichten; die Weisen des jetzigen Zeitalters aber machen das Eine, wo sie es antreffen, schneller oder auch langsamer, als sich gebührt, zum Vielen, indem sie es aus dem Einen gleich zum Unendlichen machen, wobei ihnen das Mittlere entgeht. Und doch besteht grade darin bei unserer Begriffserörterung der Unterschied des dialektischen vom

eristischen Verfahren." Sokrates löst also die Schwierigkeiten der Ideenlehre nicht, wie auch der Parmenidesdialog diese nicht löst, sondern weist als auf den besten Weg, gleich wie diess der Parmenides thut, auf die Dialektik hin [1], deren Verfahren er im Gegensatz zur Eristik dadurch zu bezeichnen sucht, dass er ihr die Genauigkeit der Begriffsbestimmung zuschreibt. Entspricht aber, so muss nun hier gefragt werden, diese Beschreibung den Ansichten Plato's von dem, was die Dialektik zu leisten hat? Ein besonderes Gewicht ist hierbei auf die in der angezogenen Stelle des Philebus gebrauchten Worte: *ὡς ἐξ ἑνὸς καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι* zu legen, deren Bedeutung man in Uebereinstimmung mit allen Interpreten von Marsilius Ficinus an dahin wird fassen müssen, dass die einzelnen Dinge gemeint seien. Nur unter dieser Annahme haben auch die nachher gebrauchten Worte *ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους* (*δεῖν*) *ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν,* einen Sinn. Der Autor des Philebus denkt sich also den Weg des Philosophirens, der von ihm als der beste bezeichnet wird, so, dass man bei den materiellen Dingen, eben den *ἀεὶ λεγομένοις εἶναι,* denen die Ideen, zunächst Jeglichem eine Idee, innewohnen, anknüpfen, dann aber weiter gehn müsse, um nach der ersten Idee eine zweite u. s. w. zu suchen, bis der ideale Inhalt erschöpft sei. Diese Art der Untersuchung oder Forschung würde man als eine auf gemein realistischer Grundlage vor sich gehende Analysis bezeichnen können. Plato's Dialektik nun, wie sie von ihm nicht nur praktisch in den echten Werken geübt, sondern auch z. B im Phaedrus und besonders in der Rep. beschrieben wird, ist etwas davon durchaus Verschiedenes. Nimmt Plato auch eine Theilnahme der Ideen an der Erscheinungswelt an, so knüpft er doch an die letztere, die *πράγματα,* seine dialektischen Erörterungen niemals an, sondern verweist uns auf die *λόγοι* d. h. auf die sprachlich formirten Begriffe, mittelst deren und in denen sich der Process der Speculation vollzieht. Die Dialektik, sage ich, knüpft sich bei Plato, wie diess besonders im siebenten Buch der Rep. (p. 531 D folgg.) so schön auseinandergesetzt ist, an die begrifflichen oder doch vorstellungsmäs-

1 Vgl. oben p. 170. 177.

sigen d. h. in Form der *λόγοι* gegebenen Resultate der niedern Wissenschaften, um von diesen aus sich zum wahrhaft Seienden, dem ewigen Gehalt des wahren Wissens, d. h. der Idee, zu erheben. Die Dialektik ist daher nach Plato eine Analyse auf der Grundlage bereits erarbeiteten Gedankengehalts, erschöpft sich aber in dieser Analyse (dem *ἄνω ὁδός*) nicht, sondern besteht zugleich in einer synthetischen Denkthätigkeit (*ἡ κάτω ὁδός*) behufs systematischer Verständigung über die Begriffswelt. Beides fasst der Philosoph am liebsten mit dem Ausdruck des *διαιρεῖν*, der *διαίρεσις κατ' εἴδη* zusammen [1]. Alles diess sind bekannte und wohl verständliche Dinge; es muss aber an sie erinnert werden, um den gewaltigen Unterschied bemerklich zu machen, der zwischen ihnen und der Auslassung im Philebus obwaltet. Die Schwierigkeiten der Ideenlehre aufzustellen in der Weise, wie es Phileb. p. 15 B geschieht, ist schon sehr wenig platonisch; sie aber dadurch lösen zu wollen, dass man in den materiellen Dingen die Ideen, um deren Dasein es sich ja erst als Problem handelt, aufzusuchen und aufzuzählen vorschreibt, ist sicherlich ganz unplatonisch. Und so wenig consequent denkt dabei unser Autor, dass er, nachdem er (auf Plato's Anleitung) das *ἓν καὶ πολλά* zu Anfang (p. 14 C) auf die Ideen bezogen hat, es gleich nachher (p. 16 C) auf die materiellen Dinge bezieht, denen doch Plato das *Ἕν*, wenn man dasselbe im prägnanten, metaphysischen Sinne nimmt, wie es doch von ihm nach Arist. Metaphys. L. I. c. 6 genommen ward, absprechen musste. So erweist sich also auch dasjenige, was der Philebus über Dialektik lehrt, theils formell genommen Plato's unwürdig, theils dem Inhalt nach dessen wohlbekannten, allerwege gleichen Erklärungen widersprechend.

Als ein Corollarium obiger Bemerkungen und als Zeichen, wie wenig der Philebusautor ein Dialektiker nach Plato's Sinne sei, dient neben Anderm die von ihm vorgetragene Ansicht, dass zum besten Leben nicht bloss die philosophische Wissenschaft göttlicher [2] oder idealer Dinge,

1 Vgl. oben p. 104. Anm. 1.

2 Allerdings bezeichnet Plato die Ideenwelt mehreremal mit dem Ausdruck *τὰ θεῖα* — im Gegensatz der *ἀνθρώπινα* (z. B. Pol. 517 D. 533 C.

sondern auch die menschlicher und irdischer Verhältnisse gehöre, welche letztere er, die platonische Herabsetzung der Beschäftigung mit sinnlichen Dingen nach Weise der Nachahmer übertreibend, sich nicht scheut, als unwahr oder lügenhaft zu bezeichnen (p. 62 B: *Σω. Πῶς φῄς; ἦ τοῦ ψευδοῦς κανόνος ἅμα καὶ τοῦ κύκλου τὴν οὐ βέβαιον οὐδὲ καθαρὰν τέχνην ἐμβλητέον κοινῇ καὶ συγκρατέον; Πρω. Ἀναγκαῖον γάρ, εἰ μέλλει τις ἡμῶν καὶ τὴν ὁδὸν ἑκάστοτε ἐξευρήσειν οἴκαδε*). Wie sehr sticht diess von Plato's allerwege an den Tag gelegten Gesinnungen ab, die er z. B. im Theaetet an die Anekdote von Thales so schön anknüpft (p. 174 A) und die sich durch das unbedingte, ausschliessliche Vertrauen auf die Idee auszeichnet.

Der Streit, ob im Philebus über das höchste Gut überhaupt oder nur über das höchste menschliche Gut gehandelt werde, erscheint den wiederholten, unzweideutigen Erklärungen des Dialogs gegenüber auf den ersten Blick ganz unbegreiflich. Setzt nicht, so dürfen die Vertreter der letzteren Thesis mit Recht fragen, der Dialog gleich mit der ausdrücklichen Erklärung ein, es handele sich darin um diejenige Verfassung der Seele, welche das menschliche Leben glücklich mache (p. 11 E); ist nicht hinterher immer von den verschiedenen *βίοι* die Rede, beschäftigt sich das Gespräch nicht bis gegen den Schluss mit der *ἡδονή* und *φρόνησις*, diesen menschlichen „Besitzthümern", und besagt nicht dieser Schluss selbst, dass es sich nur um die wünschenswerthen menschlichen Güter handele (p. 66 A — 67 A)? Aber die Vertheidiger der ersteren Thesis können freilich die Gegenfragen thun: Ist es denkbar, dass Plato, welcher im Anfange des zweiten Buches der Republik, wo er drei Klassen der menschlichen Güter unterscheidet und unter den Gütern

Symp. 187 E u. s. w.) aber erst in der akademischen Schule scheint es Sitte geworden zu sein, die Idee im Einzelnen mit diesem Epitheton auszustatten, um sie damit als etwas Wirkliches, Höheres, über die blosse menschliche Vorstellung Hinausgehendes zu ehren. Daher im Philebus der *θεῖος κύκλος, σφαίρα θεία* u. s. w. vorkommen, wie im Politikus die Ideen übertreibend geschildert werden: *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις* (p. 269 D). Vgl. Ueberweg's sehr triftige Bemerkung, Jahrbücher für Philologie Bd. 85 (1862) p. 120—121.

der ersten, vollkommensten Klasse die Phronesis zuerst nennt — dass derselbe Plato im Philebus der Phronesis diesen Rang wieder genommen und sie erst an die dritte Stelle gesetzt haben werde, wenn es sich nicht in diesem Dialoge um das Gute im anderen, allgemeineren Sinne handelte? Oder wäre es im Geiste Plato's, dass, wenn am Schluss des Philebus an erster Stelle der Güter das Ewige oder die Idee erscheint (p. 66 A), damit ein menschliches Besitzthum, eine *ἕξις* und *διάθεσις* der Seele (p. 11 D) bezeichnet wird? Wer nun diese Fragen sachgemäss beantworten will, wird sie beiderseits bejahen; d. h. er wird es ebenso unmöglich für Plato finden müssen, etwas Anderes als die Weisheit oder Phronesis für das höchste menschliche Gut gehalten, als unmöglich, die Idee für ein menschliches Besitzthum angesehen zu haben. Was aber daraus über den Ursprung des Philebus zu folgern ist, springt von selbst in die Augen. Ebensowenig wird man sich ferner der ganz urkundlichen Thatsache, dass im Philebus nur vom höchsten menschlichen Gute gehandelt werde, verschliessen können; woraus dann wiederum folgt, dass der Verfasser dieses Dialogs eben nicht Plato sei, sondern ein Anderer, der auch hierbei Dinge zusammenwirrt, die Plato sehr wohl auseinanderzuhalten weiss. Inwiefern aber in Plato's Schriften selbst der Anlass zu den freilich missverständlichen Aufstellungen des Philebus gegeben worden, wird später in Betracht gezogen werden; hier genügt nur der Hinweis, dass der Dialog weder dem gerecht wird, was Plato für das höchste menschliche Gut, noch dem, was er für das höchste Gut überhaupt hält.

Wenn schon die Alten unserm Werke die zusätzliche Ueberschrift *περὶ ἡδονῆς* gegeben haben, so wurden sie dabei zweifelsohne von der Betrachtung geleitet, dass das Gespräch grade diesem Begriffe die grösste Aufmerksamkeit schenkt und dem Schlusssatz zufolge, welcher, wenn auch in sehr curioser Weise[1], den Hedonismus verdammt, grade

1 Als Erstes, so besagt derselbe, darf die Lust nicht gelten *οὐδ' ἂν οἱ πάντες βόες τε καὶ ἵπποι καὶ τἆλλα ξύμπαντα θηρία φῶσι τῷ τὸ χαίρειν διώκειν· οἷς πιστεύοντες, ὥςπερ μάντεις ὄρνισιν, οἱ πολλοὶ κρίνουσι τὰς ἡδονὰς εἰς τὸ ζῆν ἡμῖν εὖ κρατίστας εἶναι, καὶ τοὺς θηρίων ἔρωτας οἴονται κυρίους εἶναι μάρτυρας μᾶλλον ἢ τοὺς τῶν ἐν μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων ἑκάστοτε λόγων.* Dem Geschmack der Leser bleibe über-

die Polemik dagegen zum maassgebendsten Zwecke der ganzen Darstellung macht. Wie schon bemerkt, füllt die Betrachtung über die Lust einen grossen Theil des Dialogs (c. 17—33. p. 31 B — p. 55 C). Nun hat Plato denselben Gegenstand wiederholt behandelt: bei Bekämpfung der Sophisten handelt er im Protagoras und im Gorgias über die Frage, welches das Verhältniss der Lust zum Guten sei, und in der Republik und im Timaeus lässt er sich gleichfalls über das Wesen derselben so genügend aus, dass wir nicht nur seine Ansicht darüber ganz genau erfahren, sondern uns auch verwundern dürfen, dass er in einem besondern Dialoge noch einmal davon gehandelt haben solle. Jedenfalls bieten die genannten plat. Dialoge das Mittel zur Vergleichung der plat. Lehre von der Lust mit dem, was der Philebus darüber enthält. Das Resultat dieser Vergleichung ist, dass der Verfasser des letztern jene plat. Werke (mit Hinzunahme der Leges) zwar vielfach benutzt, Plato's Aufstellungen auch im Gegensatze zu gewissen Gegenbemerkungen des Aristoteles im Ganzen aufrecht erhalten habe, dass er aber gewöhnlich nicht im Stande gewesen sei, in den eigentlichen Sinn und Geist der plat. Lustlehre einzudringen, vielmehr es nur zu einer trüben Compilation und verzerrenden Ueberarbeitung der einfachen, grossen und wahren Gedanken des Philosophen, wie sie uns besonders im Gorgias und in der Rep. entgegenkommen, gebracht habe.

Da Plato's Lustlehre, an die sokratische anknüpfend, nicht sowohl vom psychologischen als vom ethischen Standpunkt entworfen wurde, blieb ihm die Frage nach dem Verhältniss der ἡδονή zum ἀγαθόν das dominirende Moment der ganzen Untersuchung. Die Lust als solche, so findet Plato in Uebereinstimmung mit Sokrates (vgl. Memorab. IV. 5. 9.

lassen, ob sie diesen Satz für geschmackvoll d. h. platonisch, oder für abgeschmackt ansehen mögen. Wer Plato freilich zutraut, dass er die Pflanzen ihr „aus Lust und Vernunft gemischtes Leben wählen" lässt (p. 22 B), kann ihm auch zutrauen, dass er allen Ochsen und Pferden und sämmtlichen übrigen Thieren die Sprache verleiht. Hergeleitet wurde diese Wendung übrigens aus dem bekannten Satz der Hedoniker, dass die Lust desswegen als höchstes Princip gelten müsse, weil alle lebenden Wesen derselben folgen (vgl. Nik. Ethik VII. p. 1152 B. 19. Diog. Laert II, 87).

IV. 8. 6), kann nicht das Gute sein, weil sie für sich blind ist und darum ohne Leitung ins Verderben statt in die Glückseligkeit führt; sie bedarf der Leitung der Weisheit, Verständigkeit und Wissenschaft. Das beste Leben wäre also, mit Aristoteles zu reden, eine Mischung aus beiden Elementen, der Lust und Weisheit oder Wissenschaft (vgl. Protagoras), und wenn man eine Güterscala entwirft (Rep. II. p. 357 B folgg.), so gehört die persönlich gewordene Wissenschaft, die Phronesis, der ersten Klasse, die Lust (und zwar nur zum Theil, sofern sie nämlich unschädlich ist) erst der zweiten Klasse der Güter an.

Aber bei diesem Gesichtspunkt, von welchem aus Lust und Wissen, behufs der Bekämpfung der hedonischen Sophisten, wie eines Protagoras und mehr noch eines Kallikles, zunächst immer im Gegensatz zu einander gefasst werden, blieb Plato als einem bloss polemischen, gymnastischen und vorläufigen nicht stehen, sondern er gieng in der Rep. dazu fort, die Lust als das jedes der drei von ihm angenommenen Seelenprincipien begleitende Moment zu fassen (p. 580 D), wodurch die Lüste theils in sich gruppirt werden (*τὸ φιλόσοφον, φιλόνικον, φιλοκερδὲς εἶδος* p. 581 C), theils die Lust als philosophischer Trieb zum Wissen in ein solidarisches, also nicht mehr bloss gegensätzliches Verhältniss gesetzt ist. Mit andern Worten: Plato erhob sich zum Begriff einer geistigen Lust als Begleiterin des Wissens, welche als Ahnung und Liebe der Philosophie voraus, als intellectuelle Freude ihr nachgeht und als ein die Weisheit stets begleitendes Moment derselben zugleich als Ueberwindungsmittel niederer Lüste dient. Andererseits blieb aber Plato auch nicht bei der sokratischen Bestimmung stehen, dass *ἐπιστήμη* oder *σοφία* das höchste Gut sei; er fasste seiner idealistischen und metaphysischen Grundanschauung gemäss das *ἀγαθόν* als *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν* viel allgemeiner und objectiver, nämlich als ein an und für sich Seiendes, als eine wesenhafte Idee, ja als die höchste der Ideen. Diess ist der Sinn der merkwürdigen Auseinandersetzung in der Rep. VI. c. 17—19 (p. 505 B—509 B). Die Menge, so beginnt Sokrates, hält die Lust für das Gute; Klügere[1] halten die Phronesis dafür.

1 Der Ausdruck, der hier gebraucht wird, *κομψότεροι*, ist, wie

Letzteren kann man aber nachweisen, dass die von ihnen gemeinte φρόνησις eben auf das Gute geht, von dem die Rede ist (ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι), und das erst gefunden werden soll. Die aber die Lust als das Gute setzen, sind nicht geringerer Verlegenheit unterworfen (οὐκ ἐλάττονος πλάνης ἔμπλεοι τῶν ἑτέρων), weil es auch schlechte Lust giebt und sie also zuzugeben gezwungen sind, dass auch das Schlimme gut sei (ἀγαθὰ εἶναι καὶ κακὰ ταὐτά, was sich auf Gorgias p. 494 A folgg. zurückbeziehen lässt). Das Gute selbst nun hat als Unterscheidungszeichen, dass Niemand sich beim Schein desselben begnügt, wie bei allen andern Dingen geschehen mag, z. B. bei der Gerechtigkeit und Schönheit, sondern dass er es selbst und in Wirklichkeit haben will (ἀγαθὰ δὲ οὐδενὶ ἔτι ἀρκεῖ τὰ δοκοῦντα κτᾶσθαι, ἀλλὰ τὰ ὄντα ζητοῦσι, τὴν δὲ δόξαν ἐνταῦθα ἤδη πᾶς ἀτιμάζει); das Wissen vom Guten muss daher die oberste Richtschnur des speculativen Denkens sein. Was ist nun das Gute? fragt Glaukon nach dieser Auseinandersetzung. Meinst Du die Wissenschaft oder die Lust oder etwas Anderes neben ihnen? Da lobt ihn Sokrates, dieses Zusatzes in seiner Frage wegen, geht nun zu dem berühmten Vergleich der Idee des Guten mit der Sonne über und erklärt schliesslich das Gute, nämlich die im Sinne plat. Ontologie wesenhafte Idee, die Substanz des Guten, zur Quelle alles Wissens und Seins (ἀμήχανον κάλλος, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν), so dass er es über das Sein noch hinaussetzt (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). An die Anschauung dieser Sonne der geistigen Welt knüpft sich eben die einzig wahre, die intellectuelle Lust, welche Plato von der gemeinen oder sinnlichen Lust, von der dem Pöbel allein erwünschten Lust — dem Ziele der ἐπιθυμίαι, sehr wohl zu unterscheiden weiss, wie sich diess unter Andern aus den physiologischen Erörterungen im Timaeus ergiebt, aus denen besonders das hervorgehoben werden mag,

auch κομψοί, in den echten Dialogen niemals zur Bezeichnung solcher Leute gebraucht, welche die Wahrheit philosophisch vertreten, aber doch eine gewisse Anerkennung verdienen.

dass daselbst die Lust, sofern sie sinnlich ist, gradezu als Anlass zum Bösen erklärt wird (*κακοῦ μέγιστον δέλεαρ*)[1].

Geht man nach dieser aphoristischen Erinnerung an Plato's Lustlehre wieder zum Philebus zurück, so findet sich, dass dessen Verfasser kaum eine der platonischen Bestimmungen übersehen oder unbenutzt gelassen, aber auch, dass er keiner einzigen gerecht geworden ist. Den von Plato gebrauchten Ausdruck freilich, dass die Lust eine *κίνησις* sei (Rep. p. 583 E), wendet er nicht an, da sich Aristoteles so ausdrücklich dagegen erklärt hat[2]; er bedient sich lieber des andern weniger materialistischen, der *γένεσις*, und bleibt auch dabei stehen, mit Plato im Gorgias die Lust als *πλήρωσις* (p. 492 D folgg. vgl. Phil. 31 E — 32 B) zu betrachten, indem er der auch gegen diesen Terminus gerichteten Polemik des Aristoteles dadurch zu entgehen sucht, dass er eine reine, seelische Lust annimmt, welche sich zwar auf das Körperliche zurückbeziehen soll, aber als blosse Erinnerung und Erwartung (*διὰ προςδοκίας*) einen weniger materiellen Charakter empfängt (p. 32 C. p. 34 folgg.). Wie nun schon dadurch, so weicht er auch noch in andern Erörterungen des Lustbegriffes von Plato auf sehr unglückliche Weise ab. In erster Linie sind hier die sehr eigenthümlichen Auslassungen in Betracht zu ziehen, welche den Unterschied „wahrer und falscher“ Lüste begründen sollen (p. 36 C — 42 C) und gleich damit beginnen, die angebliche Thatsache „falscher“ Lust und „falscher“ Betrübniss an dem Beispiele des Wahnsinnigen und geistig Verirrten aufzeigen zu wollen, welche „sich zu freuen scheinen, sich aber nicht freuen, und sich zu betrüben scheinen, ohne sich wirklich zu betrüben“ — was nicht nur an sich ein vollständiges Verkennen des Wesens der Affecte voraussetzt, sondern auch in Bezug auf die angeführten Beispiele unzutreffend ist. Bei dieser Gelegenheit nun sucht Sokrates den Protarch mit vielen Worten (p. 37 A—E) zu der falschen Annahme

1 p. 69 D. Nachgeahmt ist diese Stelle im Sophista p. 222 E.

2 Nik. Eth. X. c. 2. p. 1173 A. 29 *τέλειόν τε τἀγαθὸν τιθέντες, τὰς δὲ κινήσεις καὶ τὰς γενέσεις ἀτελεῖς, τὴν ἡδονὴν κίνησιν καὶ γένεσιν ἀποφαίνειν πειρῶνται· οὐ καλῶς δ' ἐοίκασι λέγειν, οὐδ' εἶναι κίνησιν κ. τ. λ.*

zu überreden, dass der richtigen Meinung (*δόξα*) auch die richtige Lust, und der unwahren Meinung auch die unwahre Lust folge, wogegen sich Protarch zunächst mit der sehr triftigen Bemerkung verwahrt, dass man wohl von einer unrichtigen Meinung, aber nicht von einer unrichtigen Lust reden dürfe (p. 38 A), wofür er aber nach langer Episode (p. 38 B. 40 B) dadurch gewonnen wird, dass Sokrates ihn fragt, ob denn nicht die den Bösen sich vormalenden Hoffnungen „falsche" wären, und die Bösen nicht meistens mit „falschen" Freuden, wie die guten Menschen mit „wahren" zu thun hätten: ein erstaunliches Resultat, das nur durch verschiedene Erschleichungen (von welchem logischen Fehler der Philebus mehrfache Beispiele liefert) und Sünden gegen die Prosopographie gewonnen werden kann. Oder ist es nicht ein ganz unwürdiger Schleichweg, wenn, um die „falschen" Lüste herauszubringen, erst gesagt wird, dass die wahren Meinungen und Begriffe (*δόξαι καὶ λόγοι*) wahre Bilder in der Seele zurücklassen (p. 39 C), sodann diese wahren Bilder, insofern sie sich auf die Zukunft beziehen, zu „Hoffnungen" erklärt werden (eb. E) und nun in dieser Gestalt, als zu Affecten gewordene *λόγοι* (p. 40 A) bei den „Gottesfürchtigen" als wahre, bei den Gottlosen als „falsche" Lüste auftreten sollen? Woraus sodann gar noch der Satz gezogen wird, dass die falschen Lüste schlechte (*πονηραί*) Lüste seien, wie die falschen Meinungen schlechte (*πονηραί*) Meinungen sind. Der Hedoniker Protarch ist mit allen diesen Dingen Schritt für Schritt einverstanden, so dass der Verfasser des Gesprächs hier den Standpunkt dieses Unterredners, wonach das *ἡδύ* und *ἀγαθόν* ja identisch sind, also eine „schlechte" Lust gar nicht als möglich zugegeben werden darf, wieder völlig verkannt hat; und wenn Protarch auch dem letzten Satze, dass die „falsche" Lust schlecht sei, widerspricht, so thut er es auf so wunderliche Weise, dass man beinahe wünschen möchte, er hätte lieber zugestimmt[1]. Man sollte nun denken, dass dieser Ge-

1 Die Worte lauten: *Σω. Οὐδ' ἡδονάς γ' οἶμαι, κατανοοῦμεν ὡς ἄλλον τινὰ τρόπον εἰσὶ πονηραὶ πλὴν τῷ ψευδεῖς εἶναι. Πρω. Πάνυ μὲν οὖν τοὐναντίον, ὦ Σώκρατες, εἴρηκας· σχεδὸν γὰρ τῷ ψεύδει μὲν οὐ πάνυ*

danke, die Qualität der Affecte richte sich nach der der Vorstellungen (p. 37 B—D) — für welchen sich, wenn er auch, wenigstens in der hier gegebenen Anwendung, nicht richtig ist, doch Manches hätte können anführen lassen — einigermaassen festgehalten und durchgeführt worden wäre, diess ist jedoch nicht der Fall. Die relative „Richtigkeit und Falschheit“ der Affecte, jetzt wieder nach dem Verhältniss des Mehr oder Weniger angesehen (p. 41 E. 42 A), soll vielmehr durch ihre Vergleichung miteinander, nicht aber durch ihre Beziehung zu den Vorstellungen erklärt werden (*αἱ μὲν ἡδοναὶ παρὰ τὸ λυπηρὸν μείζους φαίνονται καὶ σφοδρότεραι, λῦπαι δ' αὖ διὰ τὸ παρ' ἡδονὰς τοὐναντίον ἐκείναις*), wobei freilich gar nicht recht verständlich wird, durch welches kritische Mittel das jedesmal übrigbleibende „richtige und wahre Stück“ der Lust und des Schmerzes gefunden werden soll (*τὸ μέρος τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης γιγνόμενον ὀρθόν τε καὶ ἀληθές*). Dann aber wird diese Betrachtung, wie sie sich denn in der That nicht durchführen liess, wieder aufgegeben, und als die drei überhaupt möglichen Zustände des Menschen der *βίος ἡδὺς, λυπηρὸς* und *ἄλυπος* mit einander verglichen[1], wobei die Polemik der Antistheniker gegen den Hedonismus zwar zu Hülfe gerufen, aber mit ihr kein bestimmtes Resultat erzielt wird. Von der Behauptung, dass die grösste Lust und der grösste Schmerz der Ungesundheit Leibes oder der Seele eigen sei (*δῆλον ὡς ἔν τινι πονηρίᾳ ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀλλ' οὐκ ἐν ἀρετῇ μέγισται μὲν ἡδοναί, μέγισται δὲ καὶ λῦπαι γίγνονται* p. 45 E), geht es vielmehr zu der Betrachtung der mannigfaltigen Mischungen von Lust und Schmerz fort, zu deren Erläuterung eine gelehrte, an die aristotelische Betrachtungsweise sich anschliessende Episode über „die Mischung (der Affecte) in

πονηρὰς ἄν τις λύπας καὶ ἡδονὰς θείη, ἄλλῃ δὲ καὶ πολλῇ συμπιπτούσας πονηρίᾳ (p. 41 A).

1 Wenn der *βίος ἡδύς* und der *βίος λυπηρός*, die einen diametralen Gegensatz bilden, unter dem Bilde des Goldes und Silbers wieder nebeneinander gestellt werden (p. 43 E), so erinnert diess wohl an Rep. III. p. 415 A, ist aber eine sehr ungehörige Anwendung des dortigen Vergleiches, weil Gold und Silber, beides edle Metalle, doch nur gradweise verschieden, nicht conträr, wie Lust und Trauer, einander entgegengesetzt sind.

der Komödie" dienen soll. Nach den gemischten Lüsten sollen darauf die ungemischten (*ἄμικτοι*) besprochen werden (p. 50 E), welche auch „reine" (*καθαραί*) heissen und theils auf die ungetrübten Sinneswahrnehmungen (p. 51 B —E), theils auf die Wissenschaften (p. 52 A. B) bezogen werden. Hier sind die Aeusserungen des Philebusautors wieder so charakteristisch, dass man bei ihnen wohl verweilen muss. Es giebt nämlich, so lehrt uns sein Sokrates, ein Schönes und ein Grades und einen Umkreis, von denen alles in den Körpern Vorkommende herstammt. Wenn man unwillkürlich dabei an Plato's Idee denkt, so heisst es nun weiter: *ταῦτα γὰρ οὐκ εἶναι πρός τι καλὰ λέγω, καθάπερ ἄλλα, ἀλλ' ἀεὶ καλὰ καθ' αὑτὰ πεφυκέναι καί τινας ἡδονὰς οἰκείας ἔχειν, οὐδὲν ταῖς τῶν κνήσεων προςφερεῖς, καὶ χρώματα δὴ τοῦτον τὸν τύπον ἔχοντα καλὰ καὶ ἡδονάς.* Und er fährt dann fort: *λέγω δὴ καὶ τῶν φωνῶν τὰς λείας καὶ λαμπρὰς τὰς ἕν τι καθαρὸν ἱείσας μέλος, οὐ πρὸς ἕτερον καλὰς ἀλλ' αὐτὰς καθ' αὑτὰς εἶναι, καὶ τούτων ξυμφύτους ἡδονὰς ἑπομένας* (p. 51 C—E); ja er giebt dann sogar noch ein *θεῖον γένος ἡδονῶν περὶ τὰς ὀσμάς* an, welches dahin gehört, aber freilich weniger „göttlich" ist. Wird man nicht in diesen Auslassungen eine Anwendung der plat. Bestimmungen des idealen Seins anerkennen und zugleich einen Missbrauch eben dieser Bestimmungen finden müssen? Um zu den ungemischten und darum reinen Freuden zu gelangen, lässt der Philebusautor das an sich Schöne in die sinnliche Erscheinung treten, denn er redet ja von Gestalten, Farben, Tönen, Gerüchen — diese sollen gleichwohl wesentliche, an sich seiende, der Relativität (dem aristot. *πρός τι*) enthobene Gegenstände unserer Anschauung bilden. Dem Autor hat hier die Stelle der nikom. Ethik (X. cap. III. p. 1173 B. 15) vorgeschwebt, wo es heisst: *τοῦτο δ' (ἐνδεεῖς γιγνομένους καὶ προλυπηθέντας ἥδεσθαι τῇ ἀναπληρώσει) οὐ περὶ πάσας συμβαίνει τὰς ἡδονάς· ἄλυποι γάρ εἰσιν αἵ τε μαθηματικαὶ καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ διὰ τῆς ὀσφρήσεως· καὶ ἀκροάματα δὲ καὶ ὁράματα;* aber um sich die hieraus folgenden *ἡδοναί* recht ungemischt, rein und edel zu machen, ertheilt er deren Gegenständen, denn andere als sinnliche Lüste kennt er im Grunde nicht, eine höhere Qualität durch ein freilich sehr verkehrt angebrachtes Ingredienz von platonischer Ideen-

qualität. Auf der andern Seite erreicht er wieder Aristoteles' Gedanken in Bezug auf die *μαθήματα* nicht. Aristoteles denkt in jener Stelle sicherlich an die aus der *μάθησις* und *φιλομαθία* fliessende intellectuelle Lust, welche er im Laufe des Xten Buches bes. cap. VII so schön hervorhebt; unser Autor weiss von ihr nur zu sagen, dass sie von Schmerz nicht getrübt werde, weil man sie ohne Schmerz vergessen kann (p. 52 B). Das Siegel wird dieser ganzen Diatribe durch die Erklärung aufgedrückt, dass der Charakter der reinen Lust die Mässigkeit (*ἐμμετρία*) sei: womit der in dem Dialog von Anfang bis zu Ende gegebenen Bestimmung, die Lust gehöre dem *ἄπειρον* an, gradezu widersprochen ist.

Geht man nun auf die Vergleichung der ihren Grundzügen nach oben angedeuteten platonischen Lustlehre mit dem, was der Philebus über diesen Gegenstand bietet, ein, so springt, wie ich denke, sofort der gewaltige Unterschied zwischen beiden Darstellungen in die Augen. Plato fasst auch wohl, wie besonders im Kampf mit der Sophistik, die Lust im Gegensatz zur Erkenntniss und Vernunft auf, aber bleibt dabei, wie gesagt, nicht stehen, sondern weist die höchste und beste Species der Lust, die intellectuelle nämlich, als Consequenz oder integrirenden Bestandtheil der Vernünftigkeit selbst nach; der Philebusautor vermag dagegen nicht auf diesen Standpunkt sich zu erheben, sondern kann, indem er fortfährt, die Lust wesentlich immer als sinnlich oder doch als der Sinnlichkeit folgend und analog zu betrachten, nicht umhin, den Gegensatz zwischen Lust und Vernünftigkeit stets festzuhalten. Gewinnt Plato ferner eine sehr angemessene Eintheilung der Arten der Lust aus der ihm geläufigen Unterscheidung der drei Naturelle und Charaktere, welche seiner Psychologie und Ethik zu Grunde liegen, unterscheidet er insbesondere die intellectuelle Lust (*φιλομαθία* oder *φιλοσοφία*) von den edleren Leidenschaften des *θυμικόν*, welche von ihm als *φιλοτιμία* oder *φιλονικία* zusammengefasst werden, und den aus unedlen Begierden stammenden sinnlichen Genüssen, welche das *φιλοκερδές* vertritt, so sucht man im Philebus vergebens nach irgend einer maassgebenden und wohlbegründeten Diärese des Lustbegriffes, obgleich von den Species derselben viel die Rede ist, und diese zu finden wiederholt zur Aufgabe gestellt wird. Drittens

weichen beide Autoren in der Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses von Gut und Lust ausserordentlich von einander ab. Plato erklärt die unschädliche, nur Freude erzeugende Lust (er meint die intellectuelle) gradezu für ein Gut[1]; der Philebusautor macht „die mit Trauer nicht verbundenen Lüste, welche reine Wissenschaften der Seele selbst zu nennen sind, und den sinnlichen Wahrnehmungen folgen“[2] zum fünften und untersten Momente in der Darstellung des Begriffs, indem er die Phronesis von ihnen noch durch die Wissenschaften, Künste und richtigen Vorstellungen trennt; er lässt also die Lust mehr als einen nicht eben abzuweisenden Anhang bei der Bestimmung des Guten zu, nicht aber erklärt er sie, wie Plato thut, für ein um ihrer selbst willen zu erstrebendes Gut.

Das Schillernde und Halbwahre der Sätze des Philebus, das manchen Interpreten als Probe platonischen Tiefsinns, anderen wieder als Zeugniss flüchtiger oder unfertiger Ausarbeitung erschien, findet seine einfache Erklärung, wenn man sich auf den in dieser Untersuchung geltend gemachten Standpunkt begiebt, wonach der Verfasser des Dialogs Plato's Schriften vom Protagoras bis zu den Leges und ausserdem Aristoteles' Abhandlung über die Lust in dem zehnten Buche der nikomachischen Ethik vor sich gehabt hat, um nach diesen Quellen die sokratisch-platonische Frage zu bearbeiten, welches das Verhältniss der Lust zur Erkenntniss und Beider zum Guten sei: eine Bearbeitung, deren Mischlingscharakter im Obigen nachgewiesen wurde.

Das Thema seines Gespräches fand der Verfasser in Plato's Rep. p. 505 B folgg. p. 506 B folgg. nicht nur ausgesprochen, sondern auch ausgeführt; er scheint aber Plato's Gedankengange nicht recht zu folgen im Stande oder Willens gewesen zu sein. Bei der Frage: Ist die Lust oder die Erkenntniss das Gute, lässt er den Sokrates daher zunächst die letztere Alternative vertreten, freilich nicht genau im Sinne des historischen Sokrates, indem sein Sokrates gleich zu Anfang sagen muss: *τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀμφισβήτημά ἐστι, μὴ ταῦτα, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ μεμνῆσθαι*

1 Rep. II. p. 357 B.
2 p. 66 C.

καὶ τὰ τούτων αὖ ξυγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῴω γίγνεσθαι ξύμπασιν, ὅσαπερ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν, δυνατοῖς δὲ μετασχεῖν ὠφελιμώτατον ἁπάντων εἶναι πᾶσι τοῖς οὖσί τε καὶ ἐσομένοις. Hier erinnert besonders das *φρονεῖν* und später das *ὠφελιμώτατον* an den historischen Sokrates; aber wenn dieser das *φρονεῖν* für das Beste und darum auch Nützlichste erklärte, so war von ihm doch jedwedes Denken nicht damit gemeint, wie unser Verfasser angenommen zu haben scheint, wenn er seinen Sokrates „das Gedächtniss, die richtigen Vorstellungen und wahren Folgerungen“ zum Guten rechnen lässt. Richtete dann Plato in der citirten Stelle der Republik seinen Angriff auf das sokratische Princip so, dass er den *κομψοτέροις*[1], welche die *φρόνησις* zum Princip machen, das rein Formelle dieses Begriffs vorhält (*οἱ τοῦτο ἡγούμενοι οὐκ ἔχουσι δεῖξαι, ἥτις φρόνησις, ἀλλ' ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι*), um von da aus zu „etwas Anderem“ (p. 506 B) zu kommen, welches eben die schon vorher (p. 505 A) als *μέγιστον μάθημα* bezeichnete Idee des Guten als Inhalt der *φρόνησις* und *ἐπιστήμη* ist (p. 508 A — 509 B. 510 B folgg.), so hat unser Verfasser zwar hieraus Veranlassung genommen, sich gleichfalls gegen die *φρόνησις* als ethisches Princip zu erklären, oder vielmehr von seinem Sokrates den historischen Sokrates, wie er ihn fasst, unkünstlerisch widerlegen zu lassen, aber er ist damit dem Gedanken Plato's doch nicht gerecht geworden. Denn er nimmt, wie bereits wiederholt bemerkt worden ist, das Gute durchaus im Sinne der spätern subjectiven Ethik als Moralprincip (*ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν*)[2], daher er wohl auch die Frage nach dem „ersten Besitz“ (*κτῆμα πρῶτον* p. 66 A) gerichtet sein lässt oder nach dem besten Leben (p. 20 E folgg.);

1 Noch einmal erinnere ich, dass Plato unter *κομψοί* und *κομψότεροι* immer Leute versteht, die zwar nicht ganz Unrecht, aber auch nicht ganz Recht haben.

2 p. 11 D. *ἕξις* hat bei Aristoteles einen von *διάθεσις* scharf unterschiedenen Sinn, nicht so bei Plato, daher unser Verfasser, der die Häufung der Termini liebt, sich beider Ausdrücke zugleich bedienen zu dürfen glaubt. Das hinter *ἀνθρώποις* stehende sehr unpassende *πᾶσι* könnte durch Textverderbniss entstanden sein.

in Folge dessen es ihm schwer wird, die platonische Idee hineinzubringen. Um diess zu thun, was freilich nicht geschehen kann, ohne dass er sich selbst ungetreu wird, verfällt er nun auf dasjenige Auskunftsmittel, welches einem schwächlichen, sich selbst misstrauenden Denken eigen zu sein pflegt: um es mit Niemand zu verderben, lässt er gewissermaassen Alles gelten oder nimmt von Jedem doch Etwas auf. Diess scheint mir die einfache Erklärung für die am Ende des Gespräches gegebene, weiter nicht motivirte und meines Erachtens auch nicht anders zu motivirende Gütertafel zu sein. Die Lust kommt dabei freilich am schlechtesten weg, weil unser Verfasser sie nämlich durchweg sinnlich fasst, und sich, was für seinen innern Menschen und den Standpunkt seines Philosophirens ungemein charakteristisch ist, zu dem echt platonischen, aber ebensosehr sokratischen und aristotelischen Gedanken einer rein intellectuellen Lust nicht zu erheben vermag. Er begnügt sich also, die *ἡδοναὶ ἄλυποι* der nikomachischen Ethik, deren sich Aristoteles als geltender Momente des Guten angenommen hatte, mit in die Gütertafel aufzunehmen, obgleich diess gegen das von ihm selbst entwickelte Princip, wonach das Gute ein *οὗ ἕνεκα*, ein *ἱκανόν* und *τέλεον* sein soll, insofern streitet, als jede Lust ohne Unterschied von ihm als *γένεσις* und *ἄπειρον* bestimmt war. An die erste Stelle setzt er dann die platonische Idee, aber in modificirter und sehr trauriger Gestalt. Er argumentirte dabei ungefähr folgendermaassen: Wenn Plato nach Aristoteles' Bericht das „gemischte Leben" für das beste Leben, also für das Gute erklärt hat, so muss das Allgemeine und Ideale darin als Ursache einer solchen rechten Mischung vertreten (p. 64 D) sein. Die rechte Mischung ist schön, angemessen und wahr — das sind also die Merkmale des Guten (p. 64 E — 65 A). Damit es aber nicht Anstoss errege, dass bei der Bestimmung des Guten die Idee des Guten wieder selbst als ein blosses einzelnes Moment vorkommt, zerlegt er sie in zwei Theile, zuerst in das *περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν, τὴν ἀΐδιον εἰρῆσθαι φύσιν*. Hier ist die Idee des Guten, wie ich sagte, in trauriger Gestalt vertreten, denn sie zerfällt in Verschiedenes, in eine Menge Einzelheiten, daher man wohl auf den Gedanken kommen kann, der Verfasser meine die gesammte

Ideenwelt („Alles, was die ewige Natur an sich trägt"), aber doch nicht umhin können wird, anzunehmen, er habe eigentlich nur an das Gute als solches gedacht, welches er nur recht voll und pomphaft auszudrücken sucht, wie er ja auch bei der *φρόνησις* im Beginn des Dialogs durch Verbreiterung bis zu den *μνῆμαι* und *δόξαι* hinabsteigt. Darauf wirft er noch ein Zweites, oder wenn man will eine zweite Klasse von Gütern aus, in denen wir zu unserm Erstaunen das *σύμμετρον, καλόν, τέλεον* und *ἱκανόν* „und Alles, was wiederum dieses Geschlechtes ist," entdecken — zu unserm Erstaunen, weil wir hier wieder lauter Bestimmungen eben der Idee des Guten begegnen, die nur wieder zersplittert sind. Je weniger nämlich, um diess noch einmal hervorzuheben, die platonische Idee des Guten in den Rahmen seines subjectiven Moralprincipes passt, desto eifriger ist der Philebusautor bemüht, durch grosse Worte sich und seine Leser über den wahren Sinn und Inhalt seiner so mangelhaften, so unangemessenen Bestimmungen zu täuschen. Plato, wie sich von selbst versteht, hätte seine Idee des Guten nicht in die Reihe der Momente des *βίος ἄριστος* oder des für den sittlichen Menschen werthvollsten Besitzthumes (*πρῶτον κτῆμα* p. 66 A), aufgenommen, da eine plat. Idee als solche nun und nimmer ein *κτῆμα* sein kann; er erklärt die Anschauung der Idee des Guten, worin die höchste Weisheit oder Phronesis und zugleich die höchste Lust besteht, für das höchste menschliche Gut; aber er hätte sich auch über die Idee an sich nicht so ausdrücken können, wie unser Verfasser, welcher ganze Geschlechter, sei es nun von Begriffen oder von Dingen, daraus macht. Bei solchen fundamentalen Irrthümern ist es ein verhältnissmässig leichterer Fehler, dass der Verfasser am Schluss des Dialogs als Ursache der rechten Mischung die Idee des Guten angiebt (p. 64), während er früher *σοφία* und *νοῦς* als solche bestimmt hatte (p. 30). Letztere Begriffe erscheinen in der Gütertafel an dritter Stelle und werden von den *ἐπιστῆμαι, τέχναι* und *δόξαι ὀρθαί* durch einen Grad geschieden, als ob sie im guten Leben anders als durch diese vertreten sein könnten. Der Verfasser ist aber zwischen der (sokratischen oder aristotelischen) subjectiv-ethischen Auffassung des Guten und der (platonisch-) metaphysischen Fassung desselben im Schwanken, so dass bald die eine, bald

die andere Seite in der Güterscala hervortritt und dadurch ein Mischmasch entsteht, welcher weder der einen, noch der andern von jenen Auffassungen des Guten entspricht, so dass denn auch ungewiss bleibt, ob man am Schluss des Dialogs mit verschiedenen Gütern, oder nur mit unterschiedenen Momenten des einen Guten, des guten Lebens nämlich, zu thun hat. Diese Uebelstände erkennend, gelangen wir ferner noch zu einer besseren Würdigung dessen, was Aristoteles (Eth. Nik. X. c. 2) über Plato's „Gemischtes" sagt. Vor allen Dingen spricht Aristoteles nicht, wie unser Verfasser thut, von einem gemischten L e b e n, welcher Ausdruck noch viel weniger als für ihn, sich für Plato geschickt hätte. Er sagt aber auch nicht einmal, dass das „Gemischte" nämlich das aus Lust und Vernunft gemischte Lebensprincip von Plato für das Beste erklärt würde, sondern giebt den eigentlichen Sinn der polemischen Aeusserungen Plato's im Protagoras sehr gut dadurch wieder, dass er bemerkt: *εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τἀγαθόν*, worin eben nicht liegt, dass Plato jenes *μικτόν* für das schlechthin Gute erklärt, welches bei ihm, wie Aristoteles wohl weiss, die Idee des Guten selber ist, sondern nur gesagt wird, dass Plato die blosse Lust ohne Phronesis nicht für das Gute halte. Unser Verfasser aber fasst Aristoteles' Aeusserung vom populär ethischen, subjectiv moralischen Standpunkt aus — das *μικτόν* wird ihm zu einem *μικτὸς βίος* selbst und als solches zum höchsten ethischen Princip gemacht. In Folge dessen fasst er denn auch die *φρόνησις* ganz subjectiv, und setzt sie am Ende mit dem *νοῦς* zusammen an die dritte Stelle der Tafel der Güter oder des Guten, obgleich er vorher wiederholt eine Auffassung des *νοῦς* bekundet, welche an die platonische der Leges und an die aristotelische sich anschliesst, welcher gemäss der *νοῦς* dann doch wieder für das höchste Gut hätte erklärt werden müssen. Und ist nicht im Dialog p. 22 C und wiederum p. 30 C allerdings schon der herzhafteste Anlauf dazu genommen? Man mag sich aber im Philebus, wohin man will wenden, überall finden sich Schiefheiten und Doppelsinnigkeiten, welche aus der unklaren Vermischung empfangener und schlechtverstandener, ohne logische Consequenz aneinander gebrachter Begriffe herstammen. Daher

so viel man auch verstümmelter platonischer oder aristotelischer Sätze und Begriffe im Philebus entdeckt, so wenig es doch gelingt, irgend welche eigenthümliche Bestimmungen des Verfassers darin aufzufinden, die werthvoll oder auch nur einigermaassen stichhaltig wären. Während Plato in jedem seiner Dialoge uns Neues bringt und auch den wiederholt behandelten, einander verwandten oder gleichen Gegenständen, wie z. B. der Lust, immer andere Seiten abzugewinnen versteht, um sie dadurch klarer zu machen oder tiefer zu begründen, begnügt sich der Nachahmer mit den Brocken, welche von des Reichen Tische fallen, blendet aber durch das Absonderliche der Herrichtung und die Hinzunahme aristotelischer Bezüge, welche in den Augen mancher Interpreten noch dazu die Authenticität des Dialogs verbürgen müssen, während sie in Wahrheit dessen Unechtheit bezeugen.

Den, wie ich glaube, hinlänglich dargelegten Charakter des Epigonismus zeigt denn auch Stil und sprachlicher Ausdruck des Gesprächs. Die Rede wird nicht bloss, wie Schleiermacher sich ausdrückt, bisweilen inhaltslos und etwas steif hin und hergeworfen, sondern man merkt ihr auch das Schülerhafte und Triviale durchweg an. Wo eine gewisse Fülle der Worte oder ein rhetorisches Pathos eintritt, vermisst man die Schärfe des Gedankens; und wenn sich ein bemerkenswerther oder treffender Ausdruck findet, kann man sicher sein, dass er entlehnt worden ist. So stammt der ägyptische Theuth (p. 18 B) aus dem Phaedrus (p. 274 C folgg.); die „gesammte Tragödie und Komödie des Lebens“ (p. 50 B) aus den Leges (p. 320 E); der vielen Anklänge an den Protagoras, Gorgias und Rep., welche in der Lustlehre vorkommen, nicht weiter zu gedenken. Der Mangel an Originalität in der Sprache offenbart sich aber auch in dem häufigen Gebrauche der aristotelischen Termini [1]) und zahlreicher

1 Manches im Dialoge ist daher ohne Hinzunahme der betreffenden aristotelischen Erklärungen nicht zu verstehen. Ich verweise in dieser Hinsicht z. B. auf p. 37 C—D. Die Frage *εἰ καὶ τὸ παράπαν ἡμῖν τὰ μέν ἐστι ποί' ἄττα, ἡδονὴ δὲ καὶ λύπη μόνον ἅπερ ἐστί, ποιώ τινε δὲ οὐ γίγνεσθον, καὶ ταῦθ' ἡμῖν διομολογητέον*, ist nur vom Standpunkt der aristotelischen Logik klar verständlich; man vgl. Top. VI, 6, wo merkwürdigerweise auch von der *ἀρετή* und dem *ἀγαθόν* die Rede

Abstracta, denen man auf jeder Seite begegnet. Noch unangenehmer berührt den aufmerksamen Leser, dass nicht nur unnütze Dehnungen und Leerheiten, sondern selbst Albernheiten und Abgeschmacktheiten unterlaufen. Man nehme beispielsweise nur einmal Folgendes. Nach langer von Sokrates angestellter Verhandlung über das Wesen und das Geschäft der Dialektik erklärt Protarch in pathetischer Rede, der Zweck dieser Diatribe laufe für den vorliegenden Gegenstand darauf hinaus, die *εἴδη* der *ἡδονή* zu finden. Sokrates antwortet: *Ἀληθέστατα λέγεις, ὦ παῖ Καλλίου, μὴ γὰρ δυνάμενοι τοῦτο κατὰ παντὸς ἑνὸς καὶ ὁμοίου καὶ ταὐτοῦ δρᾶν καὶ τοῦ ἐναντίου, ὡς ὁ παρελθὼν λόγος ἐμήνυσεν, οὐδεὶς εἰς οὐδὲν οὐδενὸς ἂν ἡμῶν οὐδέποτε γένοιτο ἄξιος*. Damit soll ausgedrückt werden, dass der Dialektiker jedweden Begriff verstehen müsse zu dirimiren (*διαιρεῖν εἰς εἴδη*); aber wie ungehörig ist der Zusatz: *καὶ ὁμοίου καὶ ταὐτοῦ καὶ τοῦ ἐναντίου;* und wie unpassend übertreibend der Schluss: *οὐδεὶς εἰς οὐδὲν οὐδενὸς ἂν ἡμῶν οὐδέποτε γένοιτο ἄξιος*? Noch schlimmer ist, dass gleich darauf Sokrates dem ausgesprochenen Trumpf zuwider erklärt: *τῶν δέ γε εἰς τὴν διαίρεσιν εἰδῶν ἡδονῆς οὐδὲν ἔτι προςδεησόμεθα κατ' ἐμὴν δόξαν* (p. 20 C). Die darauf folgende Bestimmung des Guten, „dass alles „Erkennende“ es erjagt und erstrebt, indem es dasselbe ergreifen will und davon Besitz nehmen“, ist schon an sich nicht sonderlich, wird aber durch den noch beigegebenen Zusatz verschlimmert, „dass es — nämlich „alles Erkennende“ — sich um nichts kümmert als das, was mit dem Guten zugleich sich vollzieht“ (*πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς*) [1]. Recht abgeschmackt klingt es, wenn Sokrates, nachdem Protarch sein Princip schon aufgegeben hat (p. 22 E. 23 A), und auch diess in sehr wunderlicher Weise, ihn fragt: wollen wir nicht die *ἡδονή* nun lassen, um ihr nicht durch eine zu gründliche Prüfung wehe zu thun? und dann, als Protarch diesen unphilosophischen Vorschlag mit einem „*οὐδὲν λέγεις*“ nicht eben höflich zurückweist, die neue

ist und Metaphys. Δ p. 1024 B. 13. Ebenso ist die Stelle p. 12 E nach Metaphys. Z c. 10—11 gebildet, mit obligater Uebertreibung (*τὰ μέρη ἐναντιώτατα, διαφορότητα μυρίαν ἔχοντα* etc.).

1 p. 20 D.

Frage aufwirft, diess sei wohl so gemeint, der Lust wehe zu thun sei unmöglich? Aber noch viel grössere Verwunderung muss ein kurzes Gespräch des Sokrates mit Philebus erregen (p. 27 E). Da fragt Sokrates: Sollen Lust und Schmerz begränzt sein, oder zu dem gehören, was das Mehr oder Weniger aufnimmt? Philebus antwortet: Zu dem letztern, denn die Lust könnte ja nicht jedwedes Gut sein, wenn sie nicht unendlich wäre an Menge und am Mehr (*οὐ γὰρ ἂν ἡδονὴ πᾶν ἀγαθὸν ἦν, εἰ μὴ ἄπειρον ἐτύγχανε πεφυκὸς τῷ πλήθει καὶ τῷ μᾶλλον*). Darum also ist für den Hedoniker Philebus die Lust „jedwedes Gut", weil sie unbegränzt ist an Menge und Wechsel! Dieser ganz ungehörigen, ja insipiden Aeusserung tritt Sokrates nicht etwa schnurstracks entgegen, sondern bemerkt nur dazu: *οὐδὲ ἄν, ὦ Φίληβε, λύπη πᾶν κακόν· ὥςτ' ἄλλο τι νῷν σκεπτέον ἢ τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν, ὡς παρέχεταί τι μέρος ταῖς ἡδοναῖς ἀγαθοῦ· τοῦτο δή σοι τῶν ἀπεράντων γεγονὸς ἔστω;* welche Entgegnung sich Philebus auch ruhig gefallen lässt. Auch der Genosse des Philebus, welcher, wie oben bemerkt, sein Princip zu vertheidigen durchaus ausser Stande ist, macht die abgeschmacktesten Aeusserungen, ohne dass sie gerügt werden. So sagt er p. 23 A: „Nachdem die Lust selbst der zweiten Stelle beraubt ist, wird sie auch Seitens ihrer Liebhaber keine Ehre mehr finden: denn selbst diesen wird sie nicht mehr so schön erscheinen," als ob ein Hedoniker durch die vorhergegangenen Bemerkungen sich in seiner Ansicht irre machen lassen könnte! Als Sokrates bei Gelegenheit der stark an das zehnte Buch der Leges erinnernden Besprechung der Allmacht des *Νοῦς* (p. 29 A. B) die Bemerkung macht: *τὰ περὶ τὴν τῶν σωμάτων φύσιν ἁπάντων τῶν ζώων, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα καθορῶμέν που καὶ γῆν, καθάπερ οἱ χειμαζόμενοί φασιν, ἐνόντα ἐν τῇ συστάσει*, antwortet Protarch, was ganz und gar nicht passt, aber witzig sein soll: *Καὶ μάλα, χειμαζόμεθα γὰρ ὄντως ὑπ' ἀπορίας ἐν τοῖς νῦν λόγοις.* Aber Sokrates selbst lässt sich zu einem ähnlichen albernen Scherz herbei, wenn er, vom Protarch aufgefordert, die *ἐπιθυμία* ihrem Ursprung nach zu untersuchen, weil nichts dabei verloren gehen würde (*οὐδὲν γὰρ ἀπολοῦμεν*) bemerkt: man würde doch die *ἀπορία* darüber verlieren (*ἀπολοῦμεν*

μὲν οὖν — καὶ ταῦτά γε εὑρόντες, ὃ νῦν ζητοῦμεν — τὴν περὶ αὐτὰ ταῦτα ἀπορίαν)! Der philebische Sokrates ist überhaupt reich an Redensarten, die seiner gar nicht würdig sind. Mitunter drückt er sich selbst wie ein Hedoniker aus, am auffallendsten p. 45 A, wo er den bekannten aristippischen Satz, dass die körperlichen Lüste die stärksten seien (Diog. L. II. c. 90) als selbstverständlich — *ὃ λέγομεν πολλάκις* — vertritt. Als er bei Besprechung der Kategorien zu dem dritten, dem „gemischten Geschlecht" kommt, über welches Auskunft zu geben nicht schwer fallen konnte, nachdem *ἄπειρον* und *πέρας* durchgenommen sind (p. 23—25), und Protarch ihn zu reden auffordert mit einem *σὺ καὶ ἐμοὶ φράσεις, ὡς οἶμαι,* setzt er (p. 25 B) feierlich ein: *Θεὸς μὲν οὖν, ἄν πέρ γε ἐμαῖς εὐχαῖς ἐπήκοος γίγνηταί τις θεῶν,* und fährt dann, als Protarch sein *εὔχου δὴ καὶ σκόπει* dazwischen geworfen hat, folgendermaassen fort: *σκοπῶ· καί μοι δοκεῖ τις, ὦ Πρώταρχε, αὐτῶν φίλος ἡμῖν νῦν δὴ γεγονέναι,* nach welchem ungehörigen Intermezzo die Verhandlung weiter geht. Auch in anderer Hinsicht führt der philebische Sokrates den Namen Gottes unnützlich. Er bezeichnet es zwar Anfangs (p. 12 C) als eine Art von Blasphemie, die *ἡδονή* als *Ἀφροδίτη* zu fassen, was Philebus nicht einmal gesagt, sondern nur angedeutet hatte (eb. B), nachher aber, als von der *κοινωνία* der Dinge die Rede ist, behandelt er diese vollständig als eine Göttin (p. 26 B: *ὕβριν καὶ ξύμπασαν πάντων πονηρίαν αὕτη κατιδοῦσα ἡ θεός, πέρας οὔτε ἡδονῶν οὐδὲν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς, νόμον καὶ τάξιν πέρας ἐχόντων ἔθετο*), und erst einige Seiten später erfahren wir, dass er die *Ἁρμονία* gemeint hat, welche allerdings eine mythologische Figur ist, hier aber nicht hergehört, da, wie wir bald nachher hören, der *νοῦς* als die Ursache der Mischung gepriesen wird (p. 28); die aber aus Phaedo p. 60 herbeigezogen wurde. Es tritt hier das bei den spätern Platonikern so gewöhnliche Mythologisiren schon ein, welches sich auch in dem häufigen Gebrauch des Epithetons *θεῖος* für die Ideen ausdrückt. Die Unterscheidung zwischen dem *θεῖος νοῦς* wiederum und seinem eigenen *νοῦς,* die Sokrates p. 21 C macht, ist durchaus unphilosophisch und widerspricht überdiess dem p. 29—30 Auseinandergesetzten. An Widersprüchen, wie bereits hinlänglich gezeigt worden ist, lässt es dieser

Sokrates überhaupt nicht fehlen. Von einer Reihe ungeschickter und unpassender Wendungen hebe ich nur folgende hervor. P. 24 E. 25 A sagt Sokrates, Alles, was das *μᾶλλον* und *ἧττον* an sich trage, gehöre unter das *ἄπειρον*, und setzt hinzu: *ὅσα τοιαῦτα πάντα, εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι κατὰ τὸν ἔμπροσθεν λόγον, ὃν ἔφαμεν, ὅσα διέσπασται καὶ διέσχισται, συναγαγόντας χρῆναι κατὰ δύναμιν ἐπισημαίνεσθαί τινα φύσιν, εἰ μέμνησαι*, wo besonders das *κατὰ δύναμιν* und das *εἰ μέμνησαι* überflüssig und ungehörig sind. Man vergleiche p. 31 C, wo ein noch unbegreiflicheres Uebermaass vorkommt. Unmittelbar vorher waren die Kategorien, darunter die des *γένος πεπερασμένον*, weitläuftig erörtert und recapitulirt worden; nun soll die Anwendung gemacht werden. Da entspinnt sich folgende Wechselrede: *Σω. Ἐν τῷ κοινῷ μοι γένει ἅμα φαίνεσθον λύπη τε καὶ ἡδονὴ γίγνεσθαι κατὰ φύσιν. Πρω. Κοινὸν δέ γε, ὦ Σώκρατες, ὑπομίμνησε ἡμᾶς, τί ποτε τῶν προειρημένων βούλει δηλοῦν. Σω. Ἔσται ταῦτ' εἰς δύναμιν, ὦ θαυμάσιε. Πρω. Καλῶς εἶπες. Σω. Κοινὸν τοίνυν ὑπακούωμεν, ὃ δὴ τῶν τεττάρων τρίτον ἐλέγομεν. Πρω. Ὃ μετὰ τὸ ἄπειρον καὶ πέρας ἔλεγες, ἐν ᾧ καὶ ὑγίειαν, οἶμαι δὲ καὶ ἁρμονίαν, ἐτίθεσο;* Man sieht, der *θαυμάσιος* hat den Sokrates vorher so gut verstanden, dass er sogar die von diesem nicht genannte Harmonie herausgefunden hat, jetzt thut er aber zuerst, als ob er nichts mehr davon wüsste, und lässt sich nur darum erinnern, damit der Dialog Variation erhalte. Als widerwärtig und unkünstlerisch berührt es den Leser, dass das Thema des Gesprächs nicht weniger als viermal auseinandergesetzt wird, gleich zu Anfang p. 11, sodann p. 19 C—E; sodann p. 60 A. B und wiederum p. 66 D. Dabei kommt im Einzelnen manches Absonderliche vor, wovon ich nur Eines hervorheben will, weil es für die Erkenntniss, dass der Verfasser des Dialogs ein Nachahmer und Benutzer Plato's ist, ein bedeutsames Zeichen bildet. Bei der vierten Exposition des Themas (p. 66 D) bedient sich Sokrates der Redensart: *Ἴθι δή, τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι τὸν αὐτὸν διαμαρτυράμενοι λόγον ἐπεξέλθωμεν*. Diess ist eine unpassende Nachahmung einer sehr schönen Stelle der Republik L. IX. p. 583 B, an welche sich der Philebusautor desswegen erinnerte, weil er sie für seinen Dialog überhaupt

stark benutzt hat, wenn er auch Plato's darin mit grosser Deutlichkeit und Energie der Rede vertretenen Grundgedanken durchaus nicht reproduciren konnte oder wollte. Wenn man sie vergleicht, wird man die mannigfachsten Anklänge finden: das Bewegliche, das ἄπειρον der Lust, die φαινομένη ἡδονή, aus welcher unser Mann dann die „falschen" Lüste hervorgehen liess, die Compensation von Lust und Schmerz, das ἄνω und κάτω ῥεῖν (p. 43 A), wovon die Weisen reden, die προςδοκία der Seele; sogar die περὶ τὰς ὀσμὰς ἡδοναί kommen darin vor, welche uns im Philebus als etwas sehr Besonderes (p. 51 B. E) auffallen. Kommt nun an eben der Stelle des Philebus (p. 66 D) ein anderes plat. Gleichniss vor, das ὥσπερ κεφαλὴν ἀποδοῦναι τοῖς εἰρημένοις [1], so wird uns nicht wundern, wenn wir in der benutzten Urschrift, Timaeus, grade an der betreffenden Stelle p. 69 B, wo es heisst: τελευτὴν ἤδη κεφαλήν τε τῷ μύθῳ πειρώμεθα ἁρμόττουσαν ἐπιθεῖναι τοῖς πρόςθεν, gleichfalls auch andern Dingen begegnen, die im Philebus angewendet werden, nämlich Besprechungen des Verhältnisses von Seele und Leib (vgl. Phileb. p. 29—30). Diese Coincidenzen für Zufall zu erklären, dürfte ebenso unzulässig sein, als zu glauben, dass Plato sich selbst missdeutend nachgeahmt habe. So grossen Ungeschicklichkeiten gegenüber, wie die erwähnte viermalige Exposition des Themas ist, erscheint Anderes geringfügig, obgleich noch immer charakteristisch genug. Man höre z. B. folgende Phrase des Protarch: Ὦ Σώκρατες, εἰς θαυμαστὸν διαφορᾶς μέγεθος εἰς σαφήνειαν προεληλύθαμεν ἐπιστημῶν (p. 57 C); oder die Wechselrede p. 59 D: Σω. Οὐκοῦν νοῦς ἐστι καὶ φρόνησις, ἅ γ' ἄν τις τιμήσειε μάλιστα ὀνόματα; Πρω. Ναί. Σω. Ταῦτ' ἄρα ἐν ταῖς περὶ τὸ ὂν ὄντως ἐννοίαις ἔστιν ἀπηκριβωμένα ὀρθῶς κείμενα καλεῖσθαι. Noch ungeschickter ist folgender Ausdruck (p. 64 E):

1 Auch hier zeigt sich schon in der Art der Benutzung der Nachahmer. Von einer κεφαλὴ τοῦ λόγου oder μύθου zu sprechen, wie Plato thut, ist verständlich, weil der λόγος oder μῦθος als ein Ganzes, eine Einheit und zwar als eine organische Einheit gefasst werden kann und, da von einem plat. Dialoge die Rede ist, so gefasst werden muss. Aber „κεφαλὴ τῶν εἰρημένων" giebt kein klares und scharfes Gleichniss ab. So ertappt man in grossen und kleinen Dingen den Nachahmer.

Ὅτι μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως μὴ τυχοῦσα ἡτισοῦν καὶ ὁπωσοῦν σύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τά τε κεραννύμενα καὶ πρώτην αὑτήν. Es würde aber zu weit führen, alle Ungehörigkeiten, Uebertreibungen, Schiefheiten, Widersprüche und Schnitzer, welche der Dialog enthält, aufzählen zu wollen; das bereits Angeführte wird genügen, nicht nur den unplatonischen Charakter des Werkes zu erhärten, sondern auch, soweit diess möglich ist, die Ingredienzien zu zeigen, aus denen es hervorgegangen ist.

6. Euthydemus.

Die Dialoge Euthydemus und Meno unterscheiden sich von den bisher besprochenen unechten Schriften dadurch, dass sie im Allgemeinen nicht, wie jene, über den sokratisch-platonischen Gedankenkreis hinausgreifen. Sie werden daher der Zeit nach als den platonischen Werken näher stehend betrachtet werden müssen, womit es stimmt, dass der Meno von Aristoteles angeführt ist[1], der Euthydem anderweitigen unechten Gesprächen zur Benutzung gedient hat, wie dem Kratylus und dem Politikus. Sie bleiben aber, wenn sie auch ihrem philosophischen Inhalt nach sich von Sokrates' und Plato's Gedankenkreise nicht so weit, als jene, entfernen, wiederum nach Anlage und Durchführung doch so sehr unter dem Niveau der echten Dialoge Plato's und fallen so sehr gegen den Geist dieser Werke ab, dass sie gleichfalls bei genauerer Erwägung der Athetese nicht entgehen können.

Was zuerst Euthydemus betrifft, so hat sich in Bezug auf ihn Bonitz das Verdienst erworben, in der zweiten Abtheilung seiner plat. Studien[2] die Gliederung, den Inhalt und die Tendenz des Dialogs durch eine eingehende Untersuchung dargethan zu haben, bei welcher Gelegenheit zugleich manche Irrthümer früherer Forscher widerlegt werden. Aber ein eigenthümlicher Werth und die Echtheit ist

1 Anal. Pr. II. 21. p. 67. A. 21. Anal. Post. I. 1. p. 71. A. 27.

2 Sitzungsber. der w. Akad. phil. hist. Classe. Bd. 33. Heft I. p. 247 folgg.

dem Werke dadurch keineswegs vindicirt worden. Im Gegentheil bieten Bonitz' Ausführungen grade die Handhabe zu der schon von Ast unternommenen, aber nicht vollständig durchgeführten Notheuse des Dialogs [1], insofern sie darauf hinweisen, dass derselbe in seinen positiven Theilen (den beiden Unterredungen des Sokrates mit Kleinias) nichts giebt, was nicht schon in andern plat. Dialogen, wie dem Protagoras und Gorgias, vorgekommen ist [2], dass der andere Theil aber, die Sophistenreden, sich seinem Kerne nach mit dem, was bei Aristoteles vorkommt, mehr oder weniger deckt [3]. Man braucht eigentlich nur diesen Punkt festzuhalten, um schon dadurch über die Echtheit des Gesprächs im höchsten Grade bedenklich zu werden. Plato ist ein so durchaus origineller, schöpferischer Geist, dass er gewiss nichts zweimal thut: hier müsste er nicht bloss im Allgemeinen, sondern auch vielfach im Besondern sich selbst nachgeahmt haben. Indessen so wenig Bonitz, welchem doch diese Beziehungen des Euthydem zu Protagoras und Gorgias nicht fremd geblieben sind, daraus den Schluss der Unechtheit zog, ebenso wenig mögen es andere Forscher thun, daher es nöthig sein wird, im Einzelnen die Gründe hervorzuheben, derentwegen das Werk Plato abgesprochen werden muss. Diese beziehen sich wieder auf die Form wie auf den Inhalt, auf Composition, Prosopographie, Gedanken und Stil, wobei sich Mängel und augenscheinliche Nachahmungen genug herausfinden lassen, um das Gespräch aus der Reihe der platonischen Werke zu verweisen.

Wie schon Ast bemerkt hat, zeigt der Euthydem, dessen Anlage und Gliederung Bonitz im ersten Theile seiner Abhandlung sehr gut darlegt [4], in der allgemeinen Scenerie deutliche Spuren, dem plat. Protagoras nachgebildet zu sein. Wie im Protagoras, handelt es sich hier um die Bildung eines Jünglings und zu diesem Ende um die Entscheidung der Frage, ob die Sophistik oder die Philosophie uns zur

1 Plato's Leben und Schriften p. 408—419.

2 A. a. O. p. 273. Anm. 15. Näheres später.

3 A. a. O. p. 283. Anm. 27.

4 Betitelt „Uebersicht des Inhalts" (p. 248—258 a. a. O.), worauf ich ausdrücklich verweise, um hier kürzer sein zu können.

Glückseligkeit führe. Während aber im Protagoras der lernbegierige Jüngling den Sokrates selbst zu dem Sophisten führt und durch das Gespräch desselben mit diesem sich überzeugen muss, wer der rechte Lehrer sei, und wo die echte Weisheit stecke, wird im Euthydem das Wortgefecht des Philosophen und der Jünglinge mit den Sophisten verkehrter Weise in eine Unterhaltung des Sokrates mit seinem alten Freunde Krito eingerahmt, worin der erstere dem letzteren seinen philosophischen Strauss wiedererzählt, um ihm die Wahl zwischen Sophistik und Philosophie anheimzustellen. Diese Ungeschicklichkeit, dass der Verfasser einen alten Mitphilosophirenden des Sokrates über das Wesen der Sophistik und der Philosophie, sowie über deren gegenseitiges Verhältniss, im Unklaren sein, dass er ihm die krassesten Sophismen des Euthydem und Dionysodor durch Sokrates mitgetheilt werden lässt, ohne eine andere Wirkung als eine triviale, ausweichende Erwiderung (p. 304 C. D) zu erzielen, wird nur durch die noch grössere übertroffen, dass Sokrates selbst das ganze Gespräch hindurch die Sophisten in Schutz nimmt, deren Weisheit vor den Jünglingen rühmt, in einer feierlichen Rede empfiehlt und eben diesen Standpunkt sogar dem Krito gegenüber festhält, wo er selbst als Ironie keinen Sinn mehr hat. Und mag nun auch diese Ironie des Sokrates durchsichtig genug aufgetragen sein — nirgends wird uns angedeutet, dass die Jünglinge sie als solche verstanden haben, oder dass die Sophisten dadurch gezähmt und beschämt werden, wie doch die poetische Gerechtigkeit erfordert. Wie anders macht es der plat. Sokrates im Protagoras und Gorgias, wo seine Ironie die Sophisten herausfordert und zur „Selbstdarstellung“ treibt, dann aber, als diese in Gang gesetzt ist, der logische Zwang der sokratischen Dialektik die Gegner in die Enge treibt, ad absurdum führt und sogar zur Anerkennung der wahren Principien der Wissenschaft und Lebenskunst nöthigt. Von alle dem finden wir im Euthydem nichts. Zwar hat Bonitz als Absicht der im Euthydem schablonenartig alternirenden Gespräche die „Selbstdarstellung der Sophisten“ und wiederum „die Selbstdarstellung des Sokrates in ihrem unterrichtenden und bildenden Verkehr mit der Jugend“ bezeichnet, und eine passendere Formel für das von dem Verfasser

Beabsichtigte wird auch wohl kaum gefunden werden können; sehen wir aber zu, wie diese beiderseitige Selbstdarstellung ausgefallen ist, so wird der Mangel künstlerischen Maasses auf der einen und philosophischer Wahrheit auf der andern Seite bald genug klar. Die Selbstdarstellung der Sophisten besteht nämlich in nichts Anderem, als in der gehäuften Anwendung meist recht handgreiflicher, plumper Trugschlüsse, deren unausbleibliches Resultat theils Verwirrung der jungen, ungeübten Hörer, theils das Gefühl der Verachtung so nichtswürdiger Künste sein muss — die also dem Zwecke, welchen zu erreichen die Sophisten auftreten, durchaus nicht entsprechen. Das Undramatische eines solchen Verfahrens springt in die Augen, weil ja beide Sophisten ohne Noth, ja recht von selbst und im Wetteifer sich vor denen, welche sie doch anlocken wollen, prostituiren, jedwedes gesunden Menschenverstandes beraubt erscheinen und doch den Anspruch machen, der Jugend als Führer zur Weisheit und Tugend zu dienen. Würde der Verfasser des Protagoras und Gorgias nicht die so nahe liegende Betrachtung angestellt haben, dass Sophisten, um sich als Lehrer der Jugend zu empfehlen und zu zeigen, ganz anderer Listen, als im Euthydem zur Anwendung kommen, dass sie einschmeichelnder, blendender Wortkünste bedurft hätten, wenn sie ihr Ziel erreichen wollten? Sollte Plato die „Selbstdarstellung" der Sophisten nicht anders dargestellt haben, denn als eine ohne Noth mit wahrer Kopflosigkeit mittels des Fluches der Lächerlichkeit sich vollziehende Selbstvernichtung? Wie billig war es dagegen für einen Nachahmer, aus dem Compendium des Aristoteles, wie aus einem Arsenal, eine Reihe von Sophismen zu entnehmen und diese mit einigen andern, im wissenschaftlichen Verkehr umlaufenden Trugschlüssen vermehrt den Vertretern der Sophistik in den Mund zu legen, wobei Aristoteles gleich den einen Namen eines solchen Vertreters bot, Xenophon den andern hergeben musste.

Aber so unkünstlerisch diese Verwendung auch ausgefallen ist, immerhin passen doch die Sophismen für die Sophisten, während das, was man Sokrates im Dialog vortragen hört, für ihn sehr wenig passt. Bonitz erklärt zwar diese sokratischen Reden mit dem Kleinias für eine Selbstdar-

stellung des Sokrates, aber genau betrachtet sind sie diess keineswegs, wenn sie auch dafür beabsichtigt sein mögen; enthalten sie doch nicht einmal, wie Ast sich ausdrückt, ein „gemein-sokratisches Raisonnement.“

Der Inhalt des ersten der beiden Lehrgespräche des Sokrates (p. 277 D folgg.), welchen Bonitz nicht ganz genau wiedergiebt, ist aber folgender. Alle Menschen streben nach Wohlergehen (*εὖ πράττειν*). Das Wohlergehen hängt vom Besitz von Gütern ab, wie es Gesundheit, Schönheit und ausser andern körperlichen Vorzügen besonders die Tugenden sind, Mässigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, ferner die Weisheit. Wird ausserdem noch das Glück (*ἡ εὐτυχία*) zu den Gütern gerechnet, ja als das grösste Gut betrachtet, so ist dagegen zu bemerken, dass Glück und Weisheit dasselbe bedeutet (*ἡ σοφία δήπου, ἦν δ' ἐγώ, εὐτυχία ἐστίν*), wie auch ein Kind weiss (*τοῦτο δὲ κἂν παῖς γνοίη*), und wie sich daraus ergiebt, dass in allen Verhältnissen und bei allen Verrichtungen die Kundigsten (*σοφώτατοι*) auch diejenigen sind, welche den besten Treffer haben (*εὐτυχέστατοι*). Die Weisheit macht also die Menschen glücklich (*ἡ σοφία πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους*).

Mit dieser Argumentation — deren Richtigkeit, wie doch im Sinne des Verfassers geschehen muss, vorausgesetzt — sollte nun die Sache ihren Abschluss gefunden haben; dem ist aber nicht so, sondern der euthydemische Sokrates hebt noch einmal und zwar folgendermaassen an (p. 280 B): Wir haben erkannt, dass Glück und Wohlergehn dem zu Theil wird, welcher viele Güter besitzt. Aber das blosse Vorhandensein der Güter genügt noch nicht zum Glück; sie müssen auch nutzbar gemacht werden. Der richtige Gebrauch oder eigentliche Nutzen der Güter knüpft sich aber an die Einsicht; daher die Weisheit allen Gütern hinzukommen muss, um sie zu Momenten des Glücks zu machen. Also ist die Weisheit das eigentliche Gut, die Unweisheit das eigentliche Uebel (*τῶν μὲν ἄλλων οὐδὲν ὂν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν, τούτοιν δὲ δυοῖν ὄντοιν ἡ μὲν σοφία ἀγαθόν, ἡ δὲ ἀμαθία κακόν* p. 281 E). Woraus wieder folgt, dass Jeder, welcher glücklich werden will, da das Wissen das Rechte und das Glück gewährt (*τὴν ὀρθότητα καὶ εὐτυχίαν ἡ ἐπιστήμη ἡ παρέχουσα* p. 282 A), so weise als möglich zu werden suchen muss.

In diesem Raisonnement ist „gemein-sokratisch" allerdings, dass das Streben nach Glück oder Wohlergehn als Princip der sittlichen Willensbestimmung an die Spitze gestellt wird; und zweitens, dass die Weisheit oder das Wissen zum höchsten menschlichen Gut, zur eigentlichen Tugend erklärt wird. Ganz unsokratisch ist dagegen die Identificirung von Weisheit und Glück d. h. von *σοφία* und *εὐτυχία*, wobei dem Verfasser zunächst die Verwechslung von *εὐδαιμονία* und *εὐτυχία* einen Streich gespielt zu haben scheint. Bonitz bemüht sich allerdings, jenen Satz, die *σοφία* sei *εὐτυχία* (p. 279 D. 280 A), durch folgende Interpretation in Schutz zu nehmen. „*Εὐτυχία*, so sagt er [1], ist in dem vorliegenden Falle (279 C) nicht durch ein einzelnes deutsches Wort übersetzbar. Indem nämlich *εὐτυχία* sowohl das günstige Zusammentreffen von Umständen bezeichnet, die von dem handelnden Subjecte nicht abhängig sind (Men. 99 A *τὰ γὰρ ἀπὸ τύχης γιγνόμενα οὐκ ἀνθρωπίνῃ ἡγεμονίᾳ γίγνεται*), als dasjenige Treffen des Richtigen, das von der Wahl des Handelnden abhängt, ist für die folgende Beweisführung nur diese zweite Bedeutung in Anwendung gebracht." Es ist aber klar, dass Bonitz diese angebliche zweite Bedeutung des Wortes *εὐτυχία* erst um der vorliegenden Stelle des Euthydem (p. 279 E—280 A) willen angenommen hat, da sie sonst in der ganzen classischen Gräcität unerhört sein dürfte. Unter *εὐτυχία* versteht man doch immer nur das, was eben in der angeführten Stelle des Meno ausgedrückt wird, das ohne menschliches Zuthun, durch Zufall oder Götterschickung kommende Glück. So interpretirt es denn auch Aristoteles: *εὐτυχία δ' ἐστὶν ὧν ἡ τύχη ἀγαθῶν αἰτία κ. τ. λ.* (Rhet. L. I. c. 5 sub fine). Wie weit nun Sokrates davon entfernt war, *σοφία* und *εὐτυχία* zu verwechseln, geht nicht nur aus seinen wohlbekannten Moralprincipien im Allgemeinen, sondern besonders auch aus einer Stelle der xenophonteischen Memorabilien hervor [2], welche lautet: *Ἐρομένου δέ τινος αὐτόν, τί δοκοίη αὐτῷ κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα εἶναι, ἀπεκρίνατο, εὐπραξίαν. Ἐρομένου δὲ πάλιν, εἰ καὶ τὴν*

1 A. a. O. p. 251. Anm. 4.
2 L. III. c. 9. §. 14.

εὐτυχίαν ἐπιτήδευμα νομίζοι εἶναι, πᾶν μὲν οὖν τοὐναντίον ἔγωγ' ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι· τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων, εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι· τὸ δὲ μαθόντα τι καὶ μελετήσαντα εὖ ποιεῖν, εὐπραξίαν νομίζω· καὶ οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσί μοι εὖ πράττειν. Die im siebenten Buch der nikomachischen Ethik (c. 14) ausgesprochene Kritik, mag sie nun von Aristoteles selbst oder von Eudemos stammen, kann daher nicht auf Sokrates gehen, sondern geht vermuthlich auf den Verfasser unseres Dialogs, indem sie lautet: Διὰ τὸ προςδεῖσθαι τῆς τύχης δοκεῖ τισι ταὐτὸν εἶναι ἡ εὐτυχία τῇ εὐδαιμονίᾳ — οὐκ οὖσα. Dass Plato in Bezug auf das Verhältniss von Sittlichkeit und εὐτυχία ebenso dachte, wie Sokrates, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Aber in der Argumentation des euthydemischen Sokrates steckt noch ein anderer Fehler. Zum Glück, so heisst es p. 280 B, gehört nicht nur das Vorhandensein, sondern auch der richtige Gebrauch der Güter. Diesen lehrt die Weisheit, also kommt auf diese Alles an u. s. w. Nun war aber schon vorher die Weisheit selbst mit unter die Güter gezählt (p. 279 B. C), ja sie war als das höchste, wesentliche Gut bezeichnet worden (p. 280 B: σοφίας παρούσης, ᾧ ἂν παρῇ, μηδὲν προςδεῖσθαι εὐτυχίας). Das Vorhandensein der Weisheit involvirt ferner nach der Ansicht des Verfassers auch den richtigen Gebrauch; wozu also die ganze zweite Gedankenreihe (von p. 280 B an), welche doch auf kein anderes Resultat führt, als was schon vorher gewonnen war? Der Verfasser war, als er wieder von ἀγαθὰ πολλά (p. 280 B) zu reden anfieng, in den unphilosophischen Begriff der ἀγαθά, wonach diese Reichthum, Gesundheit, Stärke und andere äussere Dinge sind, zurückgesunken, hat die Tugenden, besonders die Weisheit, welche er vorher den Gütern zuzählte, vergessen und holt sie nun wieder nach, um dem sokratisehen Standpunkt, wonach das Wissen das höchste menschliche Gut ist, gerecht zu werden. Ja, man kann in dieser zweiten Argumentation sogar eine petitio principii erblicken, insofern von dem schon feststehenden Satze, dass das Glück mit der Weisheit identisch sei, ausgegangen wird.

Indessen ist das Resultat dieses Gesprächs, wenn auch auf unlautere Weise erlangt, immerhin ein im Sinne der

Sokratik richtiges, es ist ein Resultat; die zweite Unterredung des Philosophen mit Kleinias (p. 288 D folgg.) bleibt aber ganz resultatlos und dient daher sicherlich noch weniger zur „Selbstdarstellung“ des Ersteren. Wenn die Weisheit, so hebt diess zweite, zum Theil in abgerissener Form dem Krito referirte Gespräch des Sokrates mit Kleinias im engsten Anschluss an das erstere an, erstrebt werden muss, so fragt sich, welche Art des Wissens damit gemeint sei. Offenbar ein solches, in dem das Ergreifen des Gegenstandes mit der Einsicht in dessen richtigen Gebrauch zusammenfällt (290 D), was weder bei der Logopoeie noch bei der Feldherrnkunst der Fall ist. Geht man alle Wissenschaften und Künste durch, so besteht deren keine die verlangte Probe, ausser der königlichen oder politischen Kunst, der höchsten von allen, deren Untersuchung aber in ein Labyrinth führt (p. 291 B), weil sie zwar als die Alles leitende und Alles nützlich machende (ebend. D) Kunst erscheint, aber, indem sie dem Menschen zum Weise- und Gutsein verhilft (p. 292 C), dabei doch nicht klar ist, worin diese Weisheit und Güte besteht (ebend.). Sie muss vor allen Dingen ein sich selbst begreifendes Wissen verschaffen (*ἐπιστήμην παραδιδόναι μηδεμίαν ἄλλην ἢ αὑτὴν αὑτήν*); da jedoch dessen nähere Bestimmung die grösste Schwierigkeit macht, so wendet sich Sokrates mit den Jünglingen wieder um Hülfe bittend an die beiden Sophisten als rettende Dioscuren (292 E — 293 A).

Hier berührt der euthydemische Sokrates allerdings Plato's grossen Gedanken einer universellen, durch die Speculation auch die politische Wiedergeburt der Menschheit vollziehenden Wissenschaft, welchen die Republik ausführt, aber diess geschieht auf eine so unvollkommene und zweideutige Weise, dass damit schlechterdings nichts anzufangen ist. „Indem als Thätigkeit der königlichen Kunst sich ergiebt, sagt Bonitz (a. a. O. p. 254) mit Recht, dass sie keine andere Wissenschaft ausser sich selbst mittheilt, so ist für den Inhalt dieses Wissens keine Bestimmung gewonnen.“ Und diess sollte ein Mann geschrieben haben, welcher in eben dem Werke, worauf hier angespielt wird, ausdrücklich darauf aufmerksam macht, dass es nichts helfe, das Wissen zum höchsten Gut zu erklären, wenn man ihm nicht einen In-

halt, d. h. eine nähere Bestimmung dessen, worin diess Wissen bestehen soll, giebt?![1]

Man wird nach diesen Erörterungen den Inhalt des Euthydemus nicht für platonisch, aber auch nicht einmal für ‚gemein-sokratisch', um noch einmal mit Ast zu reden, halten dürfen; ebenso schlimm sieht es mit der Form des Dialogs aus. Schon oben ward des Umstandes gedacht, wie sehr verfehlt die Uebertragung der Scenerie des Protagoras auf den Euthydem ausgefallen ist; dass weder Sokrates noch Krito in diesem Gespräch eine ihnen angemessene, würdige Rolle spielen, und dass die beiden Sophisten Gebilde des Schulwitzes sind, die der Wirklichkeit oder Wahrscheinlichkeit unkünstlerisch zuwiderlaufen; aber auch der Schluss des Dialogs verdient wegen einer sehr undramatischen Episode hervorgehoben zu werden. Dort wird nämlich in sehr unzweideutiger Weise auf Isokrates angespielt, welche Beziehung als durch Spengel sicher nachgewiesen betrachtet werden muss[2]. Nun ist es aber in hohem Grade undramatisch, dass ein Mann, welcher des Sokrates Schüler war und erst nach des Sokrates Tode jene politisch-rhetorische Wirksamkeit, auf welche hier angespielt wird, auszuüben begann, um eben dieser Wirksamkeit willen zum Gegenstand einer Unterhaltung zwischen Sokrates und Krito gemacht wird. Im Phaedrus erwähnt Sokrates des „schönen" Isokrates als eines hoffnungsvollen Jünglings[3] — ganz angemessen —; hier wird seiner als des Hauptes einer Schule oder wissenschaftlichen Parthei, welche sich erst manches Jahr nach Sokrates Tode bilden konnte, gedacht, was gegen die Zeitrechnung so hart verstösst, dass wir es Plato nicht zuschreiben dürfen. Plato lässt wohl seinen Sokrates die wissenschaftlichen Ansichten Späterer kritisiren, wie z. B. die antisthenische Erkenntnisslehre im Theaetet, aber niemals deutet er auf die nachmaligen Philosophen selbst hin; erst in den unechten Dialogen, wie hier, dann später im Sophista, Kratylus, Philebus kommt der Fehler vor, dass solche späteren Philosophen,

1 Rep. L. VI. p. 505 B. C.

2 Abhandl. der philos. philol. Classe der bair. Akad. d. W. VIII. 3. 1855.

3 p. 278 E.

wenn auch nicht mit Nennung des Namens, so doch mit deutlicher Bezeichnung, von Sokrates herbeigezogen werden, als ob sie seine Zeitgenossen gewesen wären, da sie doch nur Zeitgenossen oder Vorgänger der Dialogschreiber waren.

Fasst man die ganze Composition des Dialogs ins Auge, so ergiebt sich deren Mangelhaftigkeit wieder am besten durch Vergleich mit dem Protagoras. Im Protagoras geht Sokrates dem Sophisten Schritt für Schritt nach, ihn zu bekämpfen und seine Nichtigkeit aufzudecken; die Sokratik und Sophistik werden gegeneinander in Action gesetzt, so dass die erstere siegt, die letztere unterliegt: im Euthydem laufen aber das Sokratische (oder Sokratisch-seinsollende) und das Sophistische neben einander her und wechseln mit einander ab, ohne zu einem innern Process aneinander gebracht zu werden. Die Entscheidung fällt mithin nicht in den Dialog sondern aus demselben heraus, ein Mangel an poetischer Gerechtigkeit, dessen sich Plato niemals schuldig macht. Dass Jedem in der Scene selbst das Seine werde, ist das oberste Gesetz der platonischen wie jeder anderen echten Dramatik. Die Sophisten werden im Euthydem zwar von Ktesipp in die Enge getrieben (p. 283 E folgg.), sie werden sogar ausgelacht, aber sie werden nicht widerlegt. Plato war dabei ein viel zu tiefer Geist, als dass er bei der Darstellung der Sophistik sich an deren äussere formale Gebrechen, die Trugschlüsse, allein sollte gehalten haben. Er geht im Protagoras, noch mehr aber im Gorgias und in der Rep. auf den Kern der Sache, auf die egoistische, hedonische Weltanschauung, welche der Sophistik als deren eigentlicher, corrumpirender Geist zu Grunde liegt. Einem bloss logischen Lehrzwecken dienenden Compendium, wie dem des Aristoteles, ist es angemessen, die Sophismen nach Abtheilungen zusammenzustellen, nicht aber dem platonischen Dialoge, welcher, immer aus dem Ganzen heraus gebildet, die Totalität der Weltanschauung vertritt. Setzen wir aber den unmöglichen Fall, dass Plato sich vorgenommen hätte, die logisch-formelle Seite der Sophistik einmal isolirt zu geisseln — würde er das nicht besser zu thun verstanden haben, als im Euthydem geschieht? Würde alsdann sein Sokrates nicht die logischen Fehler der Gegner rectificirt und, wozu in der That p. 277 E ein schwacher Anfang gemacht wird, die Quelle

dieser ihrer Irrthümer aufgedeckt haben? Statt dessen ergeht Sokrates sich hier in unbestimmten Redensarten über Glück und Weisheit, königliche Kunst und Wissenschaft, ertheilt allgemeine Rathschläge und nimmt scheinbar die Parthei der Sophisten, was zur Grösse ihrer logischen Sünden in keinem angemessenen Verhältniss steht.

Aber auch nach einer andern Seite hin ist die Composition des Dialogs mangelhaft, insofern in demselben gegen eine der ersten Regeln der Dramatik, die Aufrechthaltung des Gleichmaasses der handelnden Charaktere, verstossen wird. Im höchsten Grade zeigt sich diess an der Figur des Sokrates selbst, in welcher drei Momente oder drei Hauptzüge hervortreten, welche schlechterdings nicht zusammenpassen: der Zug einer durchgängigen, sehr weitgetriebenen Ironie, zweitens einer philosophisch-dialektischen Lehrhaftigkeit, endlich einer den Sophisten gegenüber ausgeübten reflectirenden Kritik. Es ist wohl dramatisch und begegnet uns in den platonischen Dialogen, dass dem dialektischen Verfahren des Sokrates entweder Ironie gegen die falsche Weisheit (wie im Protagoras, Symposion u. s w.) oder aber reflectirende Kritik, (wie im Phaedrus, Phaedo, in der Republik u. s. w.), beigemischt ist, aber alle jene drei Momente durcheinander anzuwenden, widerspricht der poetischen Wahrheit wie der wissenschaftlichen Klarheit. Das finden wir aber im Euthydem. Sokrates beginnt damit, dem Kleinias die Weisheit der beiden Sophisten anzurühmen (p. 273 C) und erklärt sich gleich darauf bereit, von ihnen die Tugend zu lernen (eb. E), da er sie wie Götter schätze (ebend.); dasselbe wiederholt er dem Krito selbst gegenüber (273 C — D). Alles diess kann bloss ironisch sein, wenn der vorgeführte Sokrates nur einigermaassen im historischen oder auch platonischen Geist gehalten sein soll. Als dann Kleinias nach der ersten Epideixis der Sophisten in Verlegenheit gesetzt ist [1], giebt er eine als solche gar nicht misszuverstehende Kritik der Trugkünstler, die freilich mit Ironie untermischt ist, aber doch der directen Rügen genug enthält. Daran knüpft er seine erste

1 Der bei dieser Gelegenheit gebrauchte Ausdruck *βαπτιζόμενος* scheint aus missverständlicher Anwendung einer Stelle des Symp. (p. 176 B) geflossen zu sein.

philosophische Untersuchung im Zwiegespräch mit Kleinias, wodurch er seine wissenschaftliche Ueberlegenheit über die Sophisten darthut, sich aber zugleich wieder ironisch herabsetzt. Man kann sich diess gefallen lassen, wenn dabei die Absicht des Sokrates vorausgesetzt wird, die Sophisten zu weiteren Auslassungen zu vermögen, was denn auch geschieht (p. 282 C—E). Aber dass, nachdem die zweite Epideixis der Sophisten mit ironischer Unterstützung des Sokrates (p. 285 A. B) sowie mit ernst ausgesprochenen Einwänden (p. 286 C — 287 A) ebendesselben vor sich gegangen ist, er nicht nur seine frühere Unterredung mit Kleinias weiter fortsetzt (p. 288 D folgg.), sondern als es damit nicht weiter gehen will, sich in — scheinbarer — Rathlosigkeit zu den Sophisten zurückwendend, von nun an in die Rolle eines — scheinbar — mit Verehrung den Sophistereien der beiden Brüder zuhörenden Schülers zurücktritt, dass er sogar diese Rolle eines wenn auch ironischen Verehrers der Sophisten gegen seinen Freund Krito bewahrt (p. 303 B. C) und ihm vorschlägt, deren Umgang zu suchen (p. 304 B. C), ist so befremdlich und dramatisch unwahr, dass von platonischer Kunst dabei nicht die Rede sein kann. Die sokratische Ironie ist durchweg übertrieben, aber sie ist nicht durchgeführt: Sokrates fällt durch seine kritischen Bemerkungen aus der angenommenen Rolle eines gläubigen Anbeters der Sophisten, und noch mehr thut er diess durch seine dialektischen Gespräche mit Kleinias. Mag sich der Philosoph auch zu Beginn unwissend, nach der sophistischen Weisheit verlangend und ihr gerne zuhörend stellen, wie im Protagoras geschieht; nachdem er einmal die Waffen seines Geistes herausgekehrt hat, darf er nicht wieder in die Manier eines schülerhaften Bewunderers zurücksinken, wie im Euthydem der Fall ist. Oder wollte andrerseits der Dichter — was freilich wenig philosophisch gewesen wäre — den Sokrates aus der verhüllenden Ironie gar nicht heraustreten lassen, so durfte er ihn nicht kritische Bemerkungen machen und speculative Erörterungen anstellen lassen. — Einen ähnlichen Fehler finden wir ferner aber auch in der Behandlung des Kleinias, den schon Ast (a. a. O. p. 417) gerügt hat. Kleinias ist zu Anfang des Gesprächs als ganz ungewandt und unwissend dargestellt, ja im ersten Gespräch mit Sokrates wird seine

Verwunderung darüber, dass die Weisheit dem glücklichen Treffen (εὐτυχία) gleich sei, plump und unwahr genug als kindisch bezeichnet (τοῦτο δὲ κἂν παῖς γνοίη· καὶ ὃς ἐθαύμασεν· οὕτως ἔτι νέος τε καὶ εὐήθης ἐστίν); im zweiten Gespräch aber macht er von solcher wissenschaftlicher Einsicht zeugende Bemerkungen (p. 290. B. C), (die Reminiscenz platonischer Lehren aus der Republik), dass Sokrates ihn als „Schönsten und Weisesten“ preist[1], und Krito gar nicht glauben will, dass der Jüngling dergleichen vorgebracht habe. Die Interpreten haben bei dieser Gelegenheit ihre Zuflucht dazu genommen, dem euthydemischen Sokrates eine Art mystischen Einflusses auf Kleinias zuzuschreiben, vermöge dessen dieser wie durch Ansteckung auf einmal ein Philosoph geworden sei; Bonitz sagt (p. 272) „Sokrates bringe den strebsamen und ernstlich nachdenkenden Kleinias in einen bestimmten Gang des Denkens, dass er durch Einhalten dieser Richtung selbst den Fragen des Meisters um ein Paar Schritte voraus kommen kann,“ was zwar annehmbarer klingt, aber näher zugesehen ebenfalls nicht stichhaltig ist: der Autor des Gespräches selbst giebt uns hier die Handhabe zu gerechtem Tadel an. Nachdem er nämlich den Krito, wie bemerkt, seine Verwunderung über die ungewöhnliche Einsicht des Kleinias hat ausdrücken lassen, lässt er den Sokrates in seiner Erzählung unsicher werden. „Dann ist's vielleicht Ktesipp gewesen,“ muss er dem Krito entgegnen, und als Krito auch diess nicht glauben will, muss „einer der Götter“ vorrücken, da die tiefsinnigen Aeusserungen über das Verhältniss der Dialektik zu den andern Wissenschaften u. s. w. nun doch einmal vorgekommen sein sollen. Hier hatte also den Verfasser das Gefühl beschlichen, dass er dem Charakter des Kleinias einen ihm fremdartigen Weisheitszug verliehen habe; er sucht sein Versehen durch einen Deus ex machina wieder gut zu machen. Was endlich Ktesipp angeht — über die ungehörige Prosopographie der beiden Sophisten und des Krito ist schon oben in anderweitigem Zusammenhange gesprochen worden — so muss dieser

1 Auch diess ist eine ungehörige Nachahmung aus dem Symposium. P. 208 B heisst es: Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ σοφωτάτη Διοτίμα; hier p. 290 C: Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ κάλλιστε καὶ σοφώτατε Κλεινία.

ebensoschnell zu einem Sophisten, als Kleinias zu einem Philosophen werden. Auf den ersten Blick könnte diess als ein geistreicher Zug des Gesprächs erscheinen, dass die Sophisten, um mit Bonitz zu reden, den geistig gewandten und oberflächlich übermüthigen Jüngling in ihre Kunststücke so rasch einweihen, dass er sie bald mit den eigenen Waffen schlägt (wie der gorgianische Kallikles seine Lehrmeister weit hinter sich lässt), aber leider ist dieser an sich ganz vortreffliche Gedanke schlecht durchgeführt. Ktesipp müsste, wenn dieser Zug zu einer poetischen Wahrheit erhoben worden sein sollte, eben wie Kallikles die Sophisten überbieten, wenigstens ihnen in der Disputation gewachsen erscheinen — statt dessen fällt er vor ihnen ab und streicht mit der Phrase: Ὦ Πόσειδον, δεινῶν λόγων, ἀφίσταμαι· ἀμάχω τὼ ἄνδρε die Flagge.

Wenn somit der Verfasser des Gesprächs die innern Züge der plat. Kunst, welche er allerwege nachzuahmen sucht, zu erreichen ausser Stande gewesen ist, so hat er andererseits dadurch einen Ersatz zu leisten gestrebt, dass er die Aeusserlichkeiten der platonischen Werke wiederzugeben trachtet, wobei er freilich durch Uebertreibungen und Missverständnisse sich wieder als Nachahmer entdecken lässt. In dieser Hinsicht ist besonders der übermässige Gebrauch von Gleichnissen, Metaphern und Wortspielen bemerkenswerth. So werden die Sophisten wiederholt mit hülfreichen Göttern verglichen (p. 273 E. 293 A), dann wieder mit dem Proteus, dem „ägyptischen Sophisten“ (288 B); Sokrates will sich dem Dionysodor wie einer Medea in die Cur geben (p. 285 C); Ktesipp gleich hinterher sich die Schindung des Marsyas gefallen lassen, wenn seine Haut nur nicht in einen Schlauch, wie bei jenem endigt, sondern „in Tugend“! (ebend. C—D). Dann vergleicht sich Sokrates mit dem Herakles, welcher der Hydra, einer schrecklichen Sophistin, nicht Stand gehalten habe, auch nicht jenem Krebse, einem zweiten Sophisten (p. 297 C), „der erst vor Kurzem aus dem Meere dahergeschwommen ist.“ Bald nachher müssen auch Geryones und Briareus herbeigezogen werden (p. 299 C). Noch andere der Mythologie entlehnte Bilder kommen vor, wie der Tanz der Korybanten (277 D); ein wunderbarer Gebrauch des Wortes Kronos (p. 287 B)

u. s. w. Unkünstlerische Wiederholungen desselben Vergleiches an derselben Stelle kommen vor, wie z. B. p. 276 D die Sophisten erst als Tänzer, die sich doppelt winden, angeführt werden, und dann dieser Vergleich p. 277 D—E noch einmal wiederholt, ja weitläufig ausgeführt wird, woran gleich wieder ein anderes Bild sich anschliesst (p. 278 B). Auch nach anderer Richtung kommen Uebertreibungen vor. Sokrates hört nicht auf, sich als ungeschickt, lächerlich, erbärmlich zu schildern (vgl. p. 278 D. E. 283 D. 285 C. 288 C. D. 293 A. 303 B folgg.), die Sophisten als überirdische Wesen zu erheben und wegen ihrer unmässigen Weisheit zu rühmen [1], er bezeichnet ihre Kunst, die Tugend schnell und vollständig zu lehren, als einen Besitz, desswegen er sie „glücklicher preisen müsse, als den grossen König wegen seiner Herrschaft“ (p. 274 A). Zu diesen Uebertreibungen gehört, dass „beinahe die Säulen des Lyceums vor Freude gelärmt hätten“ (p. 303 B). Auch im Herbeiziehen von Dichterstellen und sprüchwörtlichen Redensarten gefällt sich der Verfasser, deren einige dunkel und nicht recht passend sind, wie z. B. p. 285 B: *ὥςπερ ἐν καρὶ ἐν ἐμοὶ ἔστω ὁ κίνδυνος*; oder von Dichterstellen p. 304 B: *τὸ γὰρ σπάνιον, ὦ Εὐθύδημε, τίμιον· τὸ δὲ ὕδωρ εὐωνότατον, ἄριστον ὄν, ὡς ἔφη Πίνδαρος* — wobei jede Pointe fehlt. Mit Recht macht daher schon Ast darauf aufmerksam, dass der Verfasser seine Gelehrsamkeit zur Schau tragen wolle, indem er Andeutungen von sonst unbekannten Dingen und Personen mache. Dazu gehören z. B. die akarnanischen Brüder, welche als Wettkämpfer genannt werden (p. 271 E), und der Musiker Konnos (p. 272 C u. 295 D), welcher dem sokratischen Legendenkreise entstammt [2]. Das *εἰωθὸς δαιμόνιον σημεῖον* fehlt natürlich auch nicht (p. 272 E). Alles diess erscheint als zu stark aufgetragene Schminke.

Spuren der Nachahmung im Einzelnen — denn dass Plato's Protagoras unter Mitberücksichtigung des Gorgias der Composition des Euthydem im Allgemeinen zu Grunde gelegen habe, ist schon berührt worden — lassen sich gar Mancherlei finden. Die Lehrbarkeit der Tugend

1 Vgl. oben p.

2 Vgl. Stallmann's Proleg. ad Euthyd. p. 57—67.

(p. 273 D. p. 282 C: ἡ σοφία διδακτὸν u. s. w.), im Protagoras besonders am Schluss hervorgehoben und wichtiger Gegenstand der Verhandlung (p. 361), ist wohl von dort übernommen; wie der Hippokrates des Protagoras (p. 312 A) muss auch der Kleinias des Euthydem erröthen (p. 312 A), die Sophisten wie im Protagoras (p. 314—315) in Begleitung ihrer Verehrer, welche den Chor bilden, herumwandele (273 A), und Prodikos ebendaher herangezogen werden (277 E. 305 C), welcher letztere auch in andern pseudoplatonischen Dialogen als beliebte Würze figurirt[1].

Geht man dann schliesslich noch zu der Frage, woher die Sophistenfiguren des Dialogs stammen, so kommt dabei der aus obiger Darstellung ersichtliche Mangel an Originalität in Inhalt und Darstellung des Dialogs, diess vollwichtige Zeugniss gegen dessen platonischen Ursprung, noch einmal deutlich zu Tage. Den Träger der Titelrolle, Euthydemos, finden wir zunächst eben da, wo die meisten der im Gespräch vorkommenden Sophismen herstammen[2], in den aristotelischen Elenchen: dort wird ein Sophist Euthydem erwähnt[3]. Aber damit hat der Verfasser des Gesprächs sich nicht begnügt: sondern um diesem Euthydem eine Beziehung zum Sokrates zu gewinnen, hat er ihn mit einem andern Euthydem der Memorabilien des Xenophon combinirt, welcher im vierten Buche der erwähnten Schrift mit Sokrates so viel verhandelt. Wenn insbesondere im zweiten Capitel dieses vierten Buches Sokrates mit Euthydem, der freilich dort kein Sophist, sondern nur Sammler von Sophistenschriften heisst, über die Glückseligkeitslehre, über das Verhältniss der Weisheit zu den Lebensgütern (Reichthum, Schönheit, Stärke u. s. w.) und Tugenden verhandelt, wenn er insbesondere die königliche Kunst (βασιλική) als die höchste

1 Vgl. oben (ad Kratyl.). Prodikos wird von Plato im Protagoras in einer sehr charakteristischen Weise, dann wieder ganz kurz, aber mit schneidendem Spotte, im Phaedrus (p. 267 B) erwähnt. Daraus haben die Verfasser des Meno (p. 75 E. p. 96 D), des Euthydem (p. 277 E. 305 C), des Kratylus (p. 384 B), des Hippias major (p. 282 C) und des Laches (p. 197 D) ihre Weisheit geschöpft. Vgl. rhein. Mus. f. Philol. J. XX. p. 3.

2 Vgl. Bonitz, plat. Studien II. p. 283.

3 cap. 20.

und als Mittel der Eudaemonie hervorhebt[1], so ist die Beziehung unseres Gesprächs darauf greifbar genug. Man sieht, dass der von Aristoteles erwähnte Sophist Euthydem den Anknüpfungspunkt abgegeben, der xenophonteische Euthydem aber dem Inhalte des Dialogs weiter geholfen hat. Bei demselben Xenophon treffen wir denn auch den Dionysodor, den unser umdichtender Verfasser zum Bruder seines combinirten Euthydem gemacht hat. Der Dionysodor des Dialogs wird mit dem xenophonteischen, welcher Lehrer der Strategik genannt wird, so in Uebereinstimmung gesetzt, dass diess neu geschaffene Brüderpaar zuerst das Waffenhandwerk gelehrt, später der Sophistik sich befleissigt haben soll, so dass Dionysodor die Sophistik, Euthydem die Waffenkunst (statt der Strategik freilich) mitübernehmen muss. Die wahrhafte platonische Dramatik lässt solche Willkür in der Behandlung historischer Verhältnisse ebensowenig zu, als ihr die Wiederholung und Verschlechterung des im Protagoras und andern Werken schon einmal Dagewesenen zuzutrauen ist.

Uebrigens zeigt der Dialog auch im Sprachgebrauch manche Abweichungen von der platonischen Rede, wovon schon Ast Einiges angemerkt hat[2]; doch bewahrt der Verfasser im Ganzen sich eine ziemliche Reinheit der Sprache, der namentlich keine aristotelischen Wendungen und Ausdrücke anzumerken sind, und weiss seinen Stil dem platonischen ziemlich geschickt nachzubilden.

7. Meno.

Da Ast die Unechtheit dieses Gespräches durch Gründe dargethan hat, von denen zwar einige unzureichend sind und noch weiteren Zweifeln Raum lassen, andere dagegen jeden Widerspruch entwaffnen, so würde man sich ausserordentlich verwundern müssen, dass der Meno bei Vielen noch immer als platonisches Werk gilt, wenn nicht zur Erklärung dafür der Umstand diente, dass dieser Dialog wiederholt von Aristoteles citirt wird, wenn auch nicht mit Pla-

1 Vgl. Xen. Mem. L. IV. c. II. §. 1. 11. 34.
2 a. a. O. p. 416.

to's als des Verfassers Namen. Man konnte sich eben noch nicht der Vorstellung entschlagen, dass, wenn in einer aristotelischen Schrift ein der plat. Sammlung einverleibter Dialog citirt wird, damit auch dessen Echtheit verbürgt sei: eine freilich durch nichts zu beweisende Hypothese, die verschiedenen Bedenken unterliegt. Werden nun die Stellen näher betrachtet, in welchen bei Aristoteles der Meno angeführt ist (Analyt. Priora II. 21. p. 67. A. 21. Anal. Post. I. 1. p. 71. A. 27), so findet man darin eine Kritik, durch welche der Stagirit (oder doch der Herausgeber der Analytica) den Verfasser des Gesprächs ganz unzweideutig eines Denkfehlers zeiht, wie er einem Plato schwerlich zur Last gelegt werden darf. Hätte Aristoteles den Meno citirt, um an ihn anzuknüpfen und sich auf ihn zu stützen, so würde die Meinung, dass er ihn für Plato's Werk hielt, mehr Begründung haben; erwähnt er ihn bloss, um einen darin vorkommenden formellen Irrthum kurz und schlagend abzuweisen, so ist diess wahrlich kein Zeichen für dessen plat. Ursprung, sondern nur dafür, dass er schon zur Zeit der Abfassung oder Herausgabe der Analytica vorlag[1]; für mehr nicht.

Geht man die verschiedenen Ansichten über Zweck und Inhalt des Dialogs durch, so könnte man durch deren Mannigfaltigkeit und Widerspruch in Verwirrung gesetzt werden: bald soll der Meno nur ironisch gemeint sein, bald direct unterweisen, bald der theoretischen, bald der praktischen Philosophie dienen, bald ein Nebenwerk, bald ein Hauptwerk sein, bald der ersten, bald der zweiten Periode der plat. Schriftstellerei angehören. Man ist dabei in dem Systeme des Hineininterpretirens und Unterlegens (statt Auslegens) mitunter so weit gegangen, dass Dinge als im Meno gelehrt und angenommen unterstellt worden sind, von denen der Dialog das Gegentheil enthält. So muss die Untersuchung wieder mit einer, wenn auch kurzgefassten, doch den Gedankengang in allen seinen charakteristischen Wendungen wiedergebenden Inhaltsangabe beginnen.

1 Eine dritte Stelle, aus der Politik (L. 13. p. 1260 A. 21) nämlich, darf nicht als Citat herbeigezogen werden, weil es darin heisst: καθάπερ ᾤετο Σωκράτης, welche also auf eine Ansicht des historischen Sokrates geht, nicht auf den Sokrates des Meno (p. 73 A).

Das Gespräch fängt ohne alle Einleitung mit der Frage des Thessalers Menon an den Sokrates an, ob die Tugend lehrbar oder, wenn nicht lehrbar, durch Uebung zu gewinnen sei, oder ob sie, wenn weder lehrbar noch durch Uebung zu gewinnen, durch die Natur dem Menschen zu Theil werde oder auf irgend eine andere Weise zukomme. Sokrates erklärt nach einem ironischen Lobe der Weisheit der Thessaler, welche dem Besuche des Gorgias bei den Aleuaden verdankt werde, ebenso wenig als irgend ein anderer seiner Mitbürger zu wissen, was überhaupt die Tugend sei; welche Frage nach dem Wesen des Gegenstandes doch der andern Frage nach der zu erforschenden Eigenschaft der Lehrbarkeit oder Nichtlehrbarkeit u. s. w. voraufgehen müsse; ja als Menon über diese Unwissenheit sich wundert, behauptet er auch keinem Andern begegnet zu sein, welcher, was die Tugend sei, gewusst habe, wie er sich denn auch nicht mehr der von Gorgias darüber aufgestellten Ansicht erinnere (p. 70 A. 71 D). Er fordert Menon, da dieser sich mit Gorgias in Uebereinstimmung erklärt, auf, seine eigene Meinung zu sagen, welches dieser so thut, dass er für die Tugend des Mannes, des Weibes, des Kindes, des Greises, des Freien und Sclaven unterschiedliche Definitionen theils giebt, theils in Aussicht stellt. Sokrates aber weist mit Hülfe eines Beispiels darauf hin, dass damit das specifische Wesen der Tugend, welches von allen verschiedenen Vertretern derselben gleichmässig ausgedrückt und darum auch in eine einzige Definition gefasst werden müsse, nicht angegeben sei (p. 71 E—72 E). Als Menon diess nicht gleich anerkennt, beweist er ihm, dass, da durch Besonnenheit und Gerechtigkeit das Handeln Aller tugendhaft werde, in der That Alle auf dieselbe Weise gut seien (p. 73 A—C), und fragt nun aufs Neue, wie Gorgias und mit ihm Meno die Tugend bestimme. Der Thessaler nennt sie jetzt die Fähigkeit zu herrschen (*τὸ ἄρχειν οἷόντ' εἶναι*), was, wie Sokrates sofort darthut, weder auf die Sclaven passt, noch ohne den Zusatz, dass die Menschen auf gerechte Weise herrschen müssen, gelten kann. Wie aber die Gerechtigkeit demnach eine Tugend ist, giebt es deren noch mehrere, so dass die Einheit der Letztern wieder zu verschwinden scheint. Als Menon nun verzweifelt, die verlangte Definition zu finden

(p. 74 B), sucht ihm Sokrates durch die weitläuftige Vorführung von Beispielen die richtige Methode der Untersuchung und Definition darzulegen: besonders wählt er zum Beispiele die Bestimmung der Gestalt (σχῆμα), gegen welche Menon einen wohlbegründeten Einwand erhebt, so dass Sokrates sich gezwungen sieht, auf die Definition der Farbe, da er bei der Bestimmung der Gestalt vom Begriff der Farbe ausgegangen war, zurückzukommen (p. 75 A — 76 C). Nachdem diess erledigt ist, schreitet der hierzu wieder aufgeforderte Menon zu einer neuen Erklärung der Tugend; sie soll nach dem Dichter sein „das Verlangen nach dem Schönen und das Vermögen, es sich zu verschaffen“ (ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι p. 77 B). Sokrates, zunächst den ersten Theil dieser Erklärung anzweifelnd, zwingt den Menon zuzugeben, dass alle Menschen nach dem, was sie für gut halten, also nach dem Guten streben (p. 77B —78 B); im zweiten Theile derselben aber, dem Sich das Gute verschaffen können, verlangt er anfangs den Zusatz, auf gerechte und lautere Weise (δικαίως καὶ ὁσίως) und wirft ihn dann durch die von Menon zugestandene Bemerkung um, dass nicht allein die Güter des Lebens sich verschaffen zu können tugendhaft sei, sondern auch sie sich versagen zu können, daher Alles auf die Gerechtigkeit, Mässigkeit u. s. w. ankomme (p. 78 D—E). Damit sei aber wieder die Definition der Tugend entschlüpft, da Gerechtigkeit, Mässigkeit u. s. w. nur Theile der Tugend, nicht die Tugend in ihrer Ganzheit seien und somit das ihnen gemässe Handeln immer nur einen Theil des tugendhaften Handelns bilde (p. 79 B). Es kehrt also die alte Frage zurück, da Niemand über einen Theil der Tugend urtheilen könne, ehe er wisse, was diese selbst sei (p. 79 C). Menon, verwirrt und weiterer Antwort unfähig, vergleicht nun Sokrates mit einem Krampffische, der die ihn berührenden Wesen erstarren macht — so lasse auch er die Mitunterredner starr werden: welchen Vergleich jener mit der Bedingung annimmt, dass er selbst, indem er die Andern erstarren mache, auch als erstarrt und um Rechenschaft verlegen betrachtet werde (p. 80 A—D). Dennoch wolle er, obgleich des Wissens baar, mit ihm die Untersuchung darüber, was Tugend sei, beginnen.

Hier nun wirft Menon die Frage auf: wie willst Du untersuchen, was Du nicht weisst; das, dessen Realität und Beschaffenheit Du gar nicht kennst? Sokrates antwortet mit dem „wahren und schönen Satze weiser, der göttlichen Dinge kundiger Männer und Frauen,“ dass unsere Seele „unsterblich und oft geworden, die Oberwelt und die Unterwelt und alle Dinge gesehen hat, so dass es kein Wunder ist, wenn sie sich, was Tugend und alles Andere sei, erinnert;“ daher das Lernen Wiedererinnerung sei: eine Wahrheit, welche, während jener „eristische“ Satz des Menon die Menschen träge mache, sie zum Werke der Untersuchung anfeuere (p. 80 D — 81 E). Ja, als Menon den Beweis der ausgesprochenen Behauptung fordert, erklärt Sokrates sich dazu bereit, obgleich es schwer sei; lässt durch Menon einen von dessen Dienern herbei rufen und fängt mit diesem eine lange Katechese an, indem er mit Hülfe geometrischer Figuren ihn durch präcis gestellte Fragen theils zur Anerkenntniss gewisser einfacher mathematischer Sätze führt, theils ihn, der beim Antworten einmal durch falschen Analogieschluss irrt, davon überführt, dass er Unrichtiges ausgesagt habe (p. 82 B — 84 A), und ihn — diesen besondern Umstand gegen Menon hervorhebend — dazu bringt, den eingesehenen Irrthum zu verbessern (p. 84 A — 85 B). Ist damit constatirt, dass das Lernen ein sich Wiedererinnern sei, so muss das Wissen, das in diesem Leben nicht erworben ward, aus dem früheren Zustande der Seele stammen, und zwar, da nur die Wahl ist, dass man es einmal erhielt oder immer hatte, ein ewiges sein (—85 E), womit die Unsterblichkeit der Seele bewiesen ist (p. 86 B).

Nach diesem Zwischenact kehrt Menon zu seiner ursprünglichen Frage, ob die Tugend natürlich oder lehrbar oder auf noch andere Weise zu erhalten sei, zurück, auf welchen Standpunkt Sokrates unter der Bedingung einzugehn sich willig zeigt, dass die Untersuchung eine hypothetische sei, wie die Mathematiker solche zu führen pflegen. Es solle also gefragt werden, ob die Tugend, wenn sie eine Beschaffenheit (*ποῖόν τι*) der Seele ausdrücke, lehrbar sei oder nicht; zunächst aber, ob sie lehrbar sei oder nicht, wenn damit etwas von der Wissenschaft Verschiedenes ausgedrückt werde (p. 86 E—87 B). Nun steht, so fängt Sokrates diese

hypothetisch sein sollende Untersuchung an, fest, dass nichts gelehrt werde als Wissen: um lehrbar zu sein, müsste die Tugend also Wissen sein, und da Tugend und Gutes identisch sind (p. 87 D), wäre auch das Gute ein Wissen. Das Gute ist ferner zugleich das Nützliche, und alles Nützliche nur nützlich durch den rechten Gebrauch. Diesen lehrt die Einsicht (φρόνησις), so dass man schliesslich sagen kann, die Einsicht sei das wahrhaft Nützliche (p. 89 A), oder in der Einsicht bestehe die Tugend, es sei ganz oder zum Theil. Verhält es sich aber so, so sind die Tugendhaften diess nicht von Natur, sondern müssen es durch Unterricht sein; jedoch lässt sich gegen solche Lehrbarkeit der Tugend wiederum Einsprache erheben. Wäre die Tugend lehrbar, so müsste es nämlich Lehrer und Schüler der Tugend geben, welche sich aber nicht finden lassen (p. 89 E). Als Menon sich über den letzteren Ausspruch wundert, beruft sich Sokrates auf den Anytos, welcher sich „zur guten Stunde“ zu ihnen gesetzt habe, um aus dessen Munde, des Sohnes eines wackern und wohlhabenden Vaters, Auskunft zu erhalten. Anytos also, mit dem Verlangen Menon's bekannt gemacht, über die Tugend Auskunft zu erhalten, wird mit einem Male ins Gespräch hineingezogen und gefragt, ob man den Thessaler etwa zu denen schicken dürfe, welche sich für öffentliche und ordentliche Lehrer der Tugend in Griechenland ausgäben, den Sophisten nämlich. Diess verneint Anytos mit hartem Tadel gegen diese Leute, die Verderber ihrer Schüler, auf das Entschiedenste (p. 89 B—91 C); und als Sokrates in langer Rede sein Befremden darüber ausdrückt, zumal an Protagoras erinnernd, der so viel Geld verdient habe und, ohne seinen Ruhm einzubüssen, so lange thätig gewesen sei, bleibt Jener dabei, die Sophisten als das grösste Unheil der Einzelnen und der Staaten zu bezeichnen (p. 92 A. B), obgleich er bekennen muss, mit Sophisten niemals zusammengekommen zu sein. Und dennoch will Sokrates jetzt dieses Urtheil über sie gelten lassen; er fährt daher fort, sich zu erkundigen, welchen andern Leuten sich Menon nach der Meinung des Anytos zuwenden müsse, um von ihnen die Tugend gelehrt zu erhalten. Anytos erwidert, dass er keinen Namen zu kennen brauche, da jeder edle Athener (καλὸς κ'ἀγαθός) ihn besser machen könne (— p. 92 E).

Sind diese Edelsinnigen, fragt nun Sokrates, von selbst gut geworden, oder woher haben sie die Tugend? Anytos antwortet, sie hätten diese von ihren Vorfahren erlernt, und richtet seinerseits an Sokrates die Frage, ob er denn daran zweifle, dass die Stadt viele edle Männer in sich hege; worauf dieser erwiedert, dass ihm Leute genug vorhanden gewesen zu sein und noch dazusein schienen, welche politische Tüchtigkeit besässen (ἀγαθοὶ τὰ πολιτικά), aber es sei fraglich, ob diese auch Lehrer ihrer Kunst oder Tüchtigkeit gewesen. Er hebt nun an, an dem Beispiele des Themistokles, Aristeides, Perikles, Thukydides, nachzuweisen, dass die politischen Celebritäten der Stadt ihre Tüchtigkeit auf ihre Söhne zu vererben nicht im Stande gewesen wären, weder durch eigene Lehre noch auch durch Auffindung eines andern Lehrers (p. 93 B — 94 E), was doch gewiss geschehen sein würde, wenn die Sache überhaupt, die Lehrbarkeit nämlich, stattfände. Darüber bricht Anytos, im Glauben, durch diese Aeusserung selbst betroffen werden zu sollen, gegen Sokrates in Drohungen aus und scheint sich — so unmerklich, wie er gekommen — zu entfernen, da er wenigstens von nun an völlig aus dem Gespräch verschwindet[1]. Sokrates wendet sich nunmehr, nachdem er gegen jene Vermuthung des Anytos Protest eingelegt, an Menon mit der Frage zurück, ob es nicht in seiner Heimath Männer gebe, welche die Tugend zu lehren willig, sich für Lehrer der Tugend ausgäben und diese daher auch für lehrbar hielten. Menon antwortet, es gebe bei ihm zu Hause auch wohl καλοὶ κἀγαθοί; diese erklärten mitunter die Tugend für lehrbar, mitunter nicht. Hieraus wird von Sokrates und ihm sofort der Schluss gezogen, dass diese Leute nicht Lehrer dessen sein könnten, worüber sie nicht einmal „eines Sinnes“ wären (p. 98 B); aber auch über die Sophisten fällt Menon ein ähnliches Urtheil, da zwar sein Lehrer Gorgias sich nicht für einen Lehrer der Tugend, sondern nur der Beredsamkeit ausgegeben habe, andere aber jenes gethan hätten, so dass auch da keine Uebereinstimmung bestehe. Diesem fügt Sokrates noch das Urtheil des Theognis hinzu, welcher die Tugend

1 Am Schluss heisst es freilich τόνδε Ἄνυτον, indessen klingt auch diess, als ob über einen Abwesenden geredet werde (p. 100 B).

bald als lehrbar, bald wieder als nicht lehrbar angesehen zu haben scheine, also gleichfalls nur schwankend darüber geurtheilt habe. So könne man daher weder Politiker noch Sophisten als Tugendlehrer betrachten; und, da andere Leute auf diese Ehre noch weniger Anspruch hätten (p. 96 B), da ferner, wo keine Lehrer wären, auch keine Schüler sein könnten, und, wie schon früher festgestellt worden sei, dasjenige nicht lehrbar sei, wovon es nicht Lehrer und nicht Schüler gäbe, so müsse geschlossen werden, dass die Tugend nicht lehrbar sei. Woher kommt sie denn nun? Noch einmal hebt Sokrates diese Untersuchung an (p. 96 E). Gute Männer, sagt er, müssen nützlich sein, und um diess zu können, müssen sie einsichtig sein, wozu richtige Vorstellung (ὀρθὴ δόξα) gehört, die zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin ist, als die Wissenschaft selbst. Denn obwohl die richtige Vorstellung flüchtig ist, das eigentliche Wissen als begründetes Denken dagegen fest, so stehen doch beide in Bezug auf das Handeln einander gleich. Beruht nun das Gutsein auf der Einsicht, so ists nicht von Natur (p. 98 D); wenn nicht von Natur, so wurde untersucht (ἐσκοποῦμεν), ob es lehrbar sei. Gefunden wurde, die Tugend müsse lehrbar sein, wenn sie Einsicht ist, und müsse Einsicht sein, wenn sie lehrbar ist (p. 98 D). Nun wurde festgestellt, dass es keine Lehrer der Tugend gebe, woraus der Schluss gezogen werden musste, dass sie dann auch nicht lehrbar sei. Ist sie nicht lehrbar, so ist sie aber auch kein Wissen, und die, welche gut und tüchtig sind, sind es nicht durch die Weisheit (p. 99 B), sondern nur durch richtiges Meinen (εὐδοξία), wodurch solche politische Männer geleitet die Staaten regieren, indem sie ihrer Vernunft nach nicht höher stehen als die Orakelverkündiger und als göttliche d. h. enthusiastisch erhobene Wahrsager. Wenn nun, so schliesst Sokrates, die Tugend weder durch Natur noch durch Lehre den Menschen zu Theil wird, so muss sie ihnen durch göttliche Schickung (θείᾳ μοίρᾳ) ohne Vernunft zu Theil werden. Das Genauere (σαφές) darüber würden sie aber dann erst in Erfahrung bringen, wenn sie, ehe sie die Weise untersucht, wie die Tugend den Menschen werde, das Wesen der Tugend selbst untersuchten. Inzwischen möge Menon das, wovon er sich nun selbst über-

zeugt, auch seinem Gastfreund Anytos beibringen, damit er sanfter werde, wodurch den Athenern ein Nutzen gestiftet sein würde.

Aus dieser Inhaltsangabe erhellt zunächst das als unzweifelhaft, dass der Gegenstand des Dialogs die Erörterung der Frage sei, auf welche Weise die Menschen zur Tugend gelangen (*ᾧτινι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετή*, wie es pag. 100 B ausgedrückt wird). Aber nicht weniger springt in die Augen, dass dabei der Gesichtspunkt von der Lehrbarkeit oder Nichtlehrbarkeit der Tugend stark hervortritt. Endlich wird als Resultat der Untersuchung auf sehr unzweideutige Weise der Satz aufgestellt, die Tugend komme weder aus Natur oder Lehre, sondern aus göttlicher Schickung oder Fügung. Wenn nun dieser letzte Satz von dem, was bei Plato über das Wesen und die Entstehung der Tugend vorkommt, sehr abweicht, so haben sich die Interpreten in Bezug auf ihn nach zwei Seiten hin zu helfen gesucht, indem sie entweder annehmen, das Resultat des Dialogs sei nicht ernst, sondern nur ironisch gemeint, oder indem sie behaupten, dass im Meno nicht die Rede von der Tugend überhaupt, sondern nur von der politischen Tugend sei. Beides muss vorab geprüft werden, ehe auf die Deutung des Dialogs näher eingegangen wird.

Diejenigen, welche den Schlusssatz des Meno als einen nicht ernst gemeinten ansahen, giengen dabei von der ganz triftigen Erwägung aus, dass Plato unmöglich die *θεία μοῖρα* mit Ausschluss aller andern Momente, besonders der *ἐπιστήμη*, als die Entstehungsweise der Tugend angenommen habe: sollte also Plato der Verfasser bleiben, was immer die propositio major war, so konnte jenes Resultat von ihm nur scherzhaft oder ironisch gemeint sein. Aber, so müssen wir nun fragen, welchen Sinn hat dann dieses Resultat? Ist es nicht unkünstlerisch, ja unverständig, nach lang' und breiter Verhandlung über einen Gegenstand als letzte Lösung, als allein übrig bleibendes Auskunftsmittel einen Satz hinzustellen, den man nicht ernst genommen haben will, sondern der als verfehlt und spasshaft gelten soll, was uns aber wieder nicht gesagt, ja nicht irgend wie angedeutet wird? Jedoch auch von diesem formellen Bedenken abgesehen, ist jener Satz, dass die Tugend aus göttlicher Gnadenfügung komme,

im Sinne Plato's ganz und gar nicht dazu angethan, Gegenstand des Scherzes oder der Ironie zu sein. Plato hält viel auf die *θεία μοῖρα*: er erwartet das Beste für die Menschen durch die Specialvorsehung. Der göttlichen *ἐπίπνοια* wird in der Republik (p. 422 B) die Liebe zur Philosophie zugeschrieben, die Gespräche der Leges sollen selbst nicht ohne sie geführt worden sein (p. 811 B vgl. p. 861 B): ja, es wird ganz unverhohlen von Plato ausgesprochen, dass, wenn ein sittlicher Charakter in der Welt vorkomme, nicht menschliche, sondern göttliche Hülfe ihn geschaffen habe [1]. Es kann also nicht davon die Rede sein, dass Plato die *θεία μοῖρα* zur Verhöhnung angeführt habe, wie denn auch gar nicht ersichtlich sein würde, gegen wen dieser Hohn gekehrt sein sollte, da die Sophisten über die Entstehungsweise der Tugend wahrhaftig nicht diese, sondern eine ganz andere Ansicht hegten, um sich eben als Lehrer derselben auszugeben.

So bleibt denn nur die Möglichkeit übrig, dass Plato, sofern wir ihn einstweilen noch als Autor des Meno gelten lassen, jenen Satz ernst gemeint, ihn aber nicht auf die Tugend überhaupt, sondern nur auf die bürgerliche Tugend oder politische Tüchtigkeit bezogen haben wolle. Diese Ansicht hat denn in der That nicht wenig für sich. Zuerst das Negative, dass eben Plato unmöglich die Genesis der Tugend, dieselbe im philosophischen Sinne des Wortes genommen, in die *θεία μοῖρα* allein gesetzt haben könne, also etwas Anderes gemeint haben müsse; sodann positiv den Umstand, dass von p. 92 des Gesprächs an die bekannten grossen Staatsmänner Athens, Themistokles, Aristeides, Perikles, Thukydides als Muster derjenigen Tugend oder Tüchtigkeit, von welcher die Rede ist, erinnert wird. Die Identität der untersuchten Tugend und des Wesens jener Staatsmänner ist in der That in dem zweiten Theile des Dialogs die so selbstverständliche Grundlage des Raisonnements, dass man nicht umhin kann, der Meinung derer beizutreten, welche das

1 *εὖ γὰρ χρὴ εἰδέναι, ὅτι περ ἂν σωθῇ τε καὶ γένηται οἷον δεῖ ἐν τοιαύτῃ καταστάσει πολιτειῶν* (sc. *τὸ πρὸς ἀρετὴν ἦθος*), *θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς.* Vorher war von menschlichen *παιδευταί* und *σοφισταί* die Rede gewesen. Rep. p. 492. D. E.

Gespräch von der bürgerlichen Tugend oder Tüchtigkeit, der prudentia civilis, wollen handeln lassen: wodurch sowohl der Schlusssatz von der θεία μοῖρα, als das Herbeiziehen der Sophisten, die Anwendung des von Anytos eingeführten Begriffs der καλοκἀγαθία und die Behauptung, die ὀρθὴ δόξα stehe für das Handeln der ἐπιστήμη gleich (p. 97. B. ff.), ihre Rechtfertigung erhalten [1].

Hier nun entspringt die Frage, ob Plato, wie wir ihn aus seinen echten Gesprächen kennen, einem Gegenstande, wie die politische Tüchtigkeit ist, einen Dialog habe widmen und ihn in derjenigen Weise, wie im Meno vorliegt, habe behandeln können. Zunächst ist sehr auffallend, dass der Dialog zwischen der ἀρετή im philosophischen und im praktischen Sinne, zwischen der eigentlichen, philosophisch gebildeten Tugend und der bürgerlichen, politischen Tüchtigkeit keine Unterscheidung kennt, keine Gränzlinie zieht. Weder die beliebte Ausflucht der „Jugendlichkeit“ Plato's, als er den Dialog geschrieben, hilft hierbei, noch die andere nicht weniger in den Interpretationsnöthen bei unechten Gesprächen angewandte, jener Mangel an Unterscheidung sei absichtlich, aber ironisch gemeint. Denn der Dialog setzt einerseits wegen der darin vorkommenden Lehre von der ἀνάμνησις schon ein vorgeschritteneres Philosophiren voraus, andrerseits aber die sokratische Tugendlehre, bei welcher eine Verwechslung von philosophischer Tugend und bürgerlicher Tüchtigkeit unmöglich stattfinden kann. Was aber das Zweite anbetrifft, es sei die Identität von philosophischer und gemein politischer ἀρετή im Meno nicht ernstlich gemeint, sondern nur zur Verhöhnung derer, welche sich solche Verwechslung zu Schulden kommen liessen, bestimmt, so spricht dagegen nicht weniger als Alles. Wie nämlich bereits bemerkt, wird jene Identität nicht nur von Menon und Anytos, sondern von Sokrates als selbstverständlich betrachtet, nicht als Etwas, über welches ein Streit oder Bedenken wäre, sondern als der gemeinsame Standpunkt, von welchem aus die Untersuchung vor sich geht; nirgends ist

1 Ich kann mich dafür auf die Abhandlung berufen von Arn. Schnitz: animadversiones in Menonem Platonis. Coloniae, typis J. G. Schmitz. 1830. 4°.

uns im Geringsten angedeutet, dass der Träger des Dialogs Sokrates auch nur einen Zweifel hege an dem Zusammenfallen der politischen *καλοκἀγαθία* und der Tugend im philosophischen Sinne des Worts. Eine Ironie aber als allseitig geltenden Ernst auszudrücken, kann nicht die Sache eines verständigen Schriftstellers sein und ist Plato's Sache niemals. In Plato's echten Gesprächen werden wir stets hinlänglich darauf hingewiesen, was wir ernst oder ironisch zu nehmen haben. Der Verfasser des Meno benutzt wohl auch die Ironie des Sokrates gegen Menon sowohl als gegen Anytos, aber nicht in Bezug auf das besprochene Verhältniss, für das er sich ohne Zweifel auf dem Standpunkt einer naiven, gläubigen Annahme befindet.

Plato selber ist aber von der Annahme einer Uebereinstimmung bürgerlicher Tüchtigkeit und philosophischer Tugend so weit entfernt, dass er vielmehr die erstere im steten Gegensatz zu der letzteren fasst, um eben jede sophistische Identificirung beider auszuschliessen. Ich brauche in dieser Beziehung nur an seine bekannte Polemik gegen die athenischen Staatsmänner zu erinnern, welche sich durch fast alle seine Schriften hindurchzieht und den Beweis liefert, in welchem diametralen Gegensatze sich der Philosoph zu derjenigen Auffassung befindet, der wir im Meno begegnen. Nicht, dass er die Geltung der bürgerlich-politischen Tüchtigkeit (*καλοκἀγαθία*) überhaupt geläugnet habe; im Gegentheil sieht er sie als das von der göttlichen Vorsehung gebrauchte Mittel an, die Staaten zusammenzuhalten und das äusserste Verderben von den Menschen noch abzuwehren. Er nimmt sich daher auch einmal die Freiheit, seinen Sokrates im Protagoras sich so ausdrücken zu lassen, als ob er die grossen Staatsmänner für sehr weise und tugendhaft halte (p. 319 E. 328 E flg.), was freilich zunächst nur geschieht, um eine Operationsbasis gegen den Sophisten zu gewinnen. Denn im Gorgias, in der Republik und den Leges zieht er ganz andere Saiten auf und lässt uns über seine wahre Meinung keinen Zweifel, die dahin geht, dass vom philosophischen Standpunkt aus jene berühmten Staatsmänner, Perikles an der Spitze, eher als Volksverderber, denn als Volksführer angesehen werden müssten, da sie nicht im Stande gewesen seien, ihre Mitbürger besser zu machen,

Glückseligkeit führe. Während aber im Protagoras der lernbegierige Jüngling den Sokrates selbst zu dem Sophisten führt und durch das Gespräch desselben mit diesem sich überzeugen muss, wer der rechte Lehrer sei, und wo die echte Weisheit stecke, wird im Euthydem das Wortgefecht des Philosophen und der Jünglinge mit den Sophisten verkehrter Weise in eine Unterhaltung des Sokrates mit seinem alten Freunde Krito eingerahmt, worin der erstere dem letzteren seinen philosophischen Strauss wiedererzählt, um ihm die Wahl zwischen Sophistik und Philosophie anheimzustellen. Diese Ungeschicklichkeit, dass der Verfasser einen alten Mitphilosophirenden des Sokrates über das Wesen der Sophistik und der Philosophie, sowie über deren gegenseitiges Verhältniss, im Unklaren sein, dass er ihm die krassesten Sophismen des Euthydem und Dionysodor durch Sokrates mitgetheilt werden lässt, ohne eine andere Wirkung als eine triviale, ausweichende Erwiderung (p. 304 C. D) zu erzielen, wird nur durch die noch grössere übertroffen, dass Sokrates selbst das ganze Gespräch hindurch die Sophisten in Schutz nimmt, deren Weisheit vor den Jünglingen rühmt, in einer feierlichen Rede empfiehlt und eben diesen Standpunkt sogar dem Krito gegenüber festhält, wo er selbst als Ironie keinen Sinn mehr hat. Und mag nun auch diese Ironie des Sokrates durchsichtig genug aufgetragen sein — nirgends wird uns angedeutet, dass die Jünglinge sie als solche verstanden haben, oder dass die Sophisten dadurch gezähmt und beschämt werden, wie doch die poetische Gerechtigkeit erfordert. Wie anders macht es der plat. Sokrates im Protagoras und Gorgias, wo seine Ironie die Sophisten herausfordert und zur „Selbstdarstellung“ treibt, dann aber, als diese in Gang gesetzt ist, der logische Zwang der sokratischen Dialektik die Gegner in die Enge treibt, ad absurdum führt und sogar zur Anerkennung der wahren Principien der Wissenschaft und Lebenskunst nöthigt. Von alle dem finden wir im Euthydem nichts. Zwar hat Bonitz als Absicht der im Euthydem schablonenartig alternirenden Gespräche die „Selbstdarstellung der Sophisten“ und wiederum „die Selbstdarstellung des Sokrates in ihrem unterrichtenden und bildenden Verkehr mit der Jugend“ bezeichnet, und eine passendere Formel für das von dem Verfasser

Beabsichtigte wird auch wohl kaum gefunden werden können; sehen wir aber zu, wie diese beiderseitige Selbstdarstellung ausgefallen ist, so wird der Mangel künstlerischen Maasses auf der einen und philosophischer Wahrheit auf der andern Seite bald genug klar. Die Selbstdarstellung der Sophisten besteht nämlich in nichts Anderem, als in der gehäuften Anwendung meist recht handgreiflicher, plumper Trugschlüsse, deren unausbleibliches Resultat theils Verwirrung der jungen, ungeübten Hörer, theils das Gefühl der Verachtung so nichtswürdiger Künste sein muss — die also dem Zwecke, welchen zu erreichen die Sophisten auftreten, durchaus nicht entsprechen. Das Undramatische eines solchen Verfahrens springt in die Augen, weil ja beide Sophisten ohne Noth, ja recht von selbst und im Wetteifer sich vor denen, welche sie doch anlocken wollen, prostituiren, jedwedes gesunden Menschenverstandes beraubt erscheinen und doch den Anspruch machen, der Jugend als Führer zur Weisheit und Tugend zu dienen. Würde der Verfasser des Protagoras und Gorgias nicht die so nahe liegende Betrachtung angestellt haben, dass Sophisten, um sich als Lehrer der Jugend zu empfehlen und zu zeigen, ganz anderer Listen, als im Euthydem zur Anwendung kommen, dass sie einschmeichelnder, blendender Wortkünste bedurft hätten, wenn sie ihr Ziel erreichen wollten? Sollte Plato die „Selbstdarstellung“ der Sophisten nicht anders dargestellt haben, denn als eine ohne Noth mit wahrer Kopflosigkeit mittels des Fluches der Lächerlichkeit sich vollziehende Selbstvernichtung? Wie billig war es dagegen für einen Nachahmer, aus dem Compendium des Aristoteles, wie aus einem Arsenal, eine Reihe von Sophismen zu entnehmen und diese mit einigen andern, im wissenschaftlichen Verkehr umlaufenden Trugschlüssen vermehrt den Vertretern der Sophistik in den Mund zu legen, wobei Aristoteles gleich den einen Namen eines solchen Vertreters bot, Xenophon den andern hergeben musste.

Aber so unkünstlerisch diese Verwendung auch ausgefallen ist, immerhin passen doch die Sophismen für die Sophisten, während das, was man Sokrates im Dialog vortragen hört, für ihn sehr wenig passt. Bonitz erklärt zwar diese sokratischen Reden mit dem Kleinias für eine Selbstdar-

stellung des Sokrates, aber genau betrachtet sind sie diess keineswegs, wenn sie auch dafür beabsichtigt sein mögen; enthalten sie doch nicht einmal, wie Ast sich ausdrückt, ein „gemein-sokratisches Raisonnement.“

Der Inhalt des ersten der beiden Lehrgespräche des Sokrates (p. 277 D folgg.), welchen Bonitz nicht ganz genau wiedergiebt, ist aber folgender. Alle Menschen streben nach Wohlergehen (*εὖ πράττειν*). Das Wohlergehen hängt vom Besitz von Gütern ab, wie es Gesundheit, Schönheit und ausser andern körperlichen Vorzügen besonders die Tugenden sind, Mässigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, ferner die Weisheit. Wird ausserdem noch das Glück (*ἡ εὐτυχία*) zu den Gütern gerechnet, ja als das grösste Gut betrachtet, so ist dagegen zu bemerken, dass Glück und Weisheit dasselbe bedeutet (*ἡ σοφία δήπου, ἦν δ' ἐγώ, εὐτυχία ἐστίν*), wie auch ein Kind weiss (*τοῦτο δὲ κἂν παῖς γνοίη*), und wie sich daraus ergiebt, dass in allen Verhältnissen und bei allen Verrichtungen die Kundigsten (*σοφώτατοι*) auch diejenigen sind, welche den besten Treffer haben (*εὐτυχέστατοι*). Die Weisheit macht also die Menschen glücklich (*ἡ σοφία πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους*).

Mit dieser Argumentation — deren Richtigkeit, wie doch im Sinne des Verfassers geschehen muss, vorausgesetzt — sollte nun die Sache ihren Abschluss gefunden haben; dem ist aber nicht so, sondern der euthydemische Sokrates hebt noch einmal und zwar folgendermaassen an (p. 280 B): Wir haben erkannt, dass Glück und Wohlergehn dem zu Theil wird, welcher viele Güter besitzt. Aber das blosse Vorhandensein der Güter genügt noch nicht zum Glück; sie müssen auch nutzbar gemacht werden. Der richtige Gebrauch oder eigentliche Nutzen der Güter knüpft sich aber an die Einsicht; daher die Weisheit allen Gütern hinzukommen muss, um sie zu Momenten des Glücks zu machen. Also ist die Weisheit das eigentliche Gut, die Unweisheit das eigentliche Uebel (*τῶν μὲν ἄλλων οὐδὲν ὂν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν, τούτοιν δὲ δυοῖν ὄντοιν ἡ μὲν σοφία ἀγαθὸν, ἡ δὲ ἀμαθία κακόν* p. 281 E). Woraus wieder folgt, dass Jeder, welcher glücklich werden will, da das Wissen das Rechte und das Glück gewährt (*τὴν ὀρθότητα καὶ εὐτυχίαν ἡ ἐπιστήμη ἡ παρέχουσα* p. 282 A), so weise als möglich zu werden suchen muss.

In diesem Raisonnement ist „gemein-sokratisch" allerdings, dass das Streben nach Glück oder Wohlergehn als Princip der sittlichen Willensbestimmung an die Spitze gestellt wird; und zweitens, dass die Weisheit oder das Wissen zum höchsten menschlichen Gut, zur eigentlichen Tugend erklärt wird. Ganz unsokratisch ist dagegen die Identificirung von Weisheit und Glück d. h. von *σοφία* und *εὐτυχία*, wobei dem Verfasser zunächst die Verwechslung von *εὐδαιμονία* und *εὐτυχία* einen Streich gespielt zu haben scheint. Bonitz bemüht sich allerdings, jenen Satz, die *σοφία* sei *εὐτυχία* (p. 279 D. 280 A), durch folgende Interpretation in Schutz zu nehmen. „*Εὐτυχία*, so sagt er [1], ist in dem vorliegenden Falle (279 C) nicht durch ein einzelnes deutsches Wort übersetzbar. Indem nämlich *εὐτυχία* sowohl das günstige Zusammentreffen von Umständen bezeichnet, die von dem handelnden Subjecte nicht abhängig sind (Men. 99 A *τὰ γὰρ ἀπὸ τύχης γιγνόμενα οὐκ ἀνθρωπίνῃ ἡγεμονίᾳ γίγνεται*), als dasjenige Treffen des Richtigen, das von der Wahl des Handelnden abhängt, ist für die folgende Beweisführung nur diese zweite Bedeutung in Anwendung gebracht." Es ist aber klar, dass Bonitz diese angebliche zweite Bedeutung des Wortes *εὐτυχία* erst um der vorliegenden Stelle des Euthydem (p. 279 E—280 A) willen angenommen hat, da sie sonst in der ganzen classischen Gräcität unerhört sein dürfte. Unter *εὐτυχία* versteht man doch immer nur das, was eben in der angeführten Stelle des Meno ausgedrückt wird, das ohne menschliches Zuthun, durch Zufall oder Götterschickung kommende Glück. So interpretirt es denn auch Aristoteles: *εὐτυχία δ' ἐστὶν ὧν ἡ τύχη ἀγαθῶν αἰτία κ. τ. λ.* (Rhet. L. I. c. 5 sub fine). Wie weit nun Sokrates davon entfernt war, *σοφία* und *εὐτυχία* zu verwechseln, geht nicht nur aus seinen wohlbekannten Moralprincipien im Allgemeinen, sondern besonders auch aus einer Stelle der xenophonteischen Memorabilien hervor [2], welche lautet: *Ἐρομένου δέ τινος αὐτὸν, τί δοκοίη αὐτῷ κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα εἶναι, ἀπεκρίνατο, εὐπραξίαν. Ἐρομένου δὲ πάλιν, εἰ καὶ τὴν*

1 A. a. O. p. 251. Anm. 4.
2 L. III. c. 9. §. 14.

εὐτυχίαν ἐπιτήδευμα νομίζοι εἶναι, πᾶν μὲν οὖν τοὐναντίον ἔγωγ' ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι· τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων, εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι· τὸ δὲ μαθόντα τι καὶ μελετήσαντα εὖ ποιεῖν, εὐπραξίαν νομίζω· καὶ οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσί μοι εὖ πράττειν. Die im siebenten Buch der nikomachischen Ethik (c. 14) ausgesprochene Kritik, mag sie nun von Aristoteles selbst oder von Eudemos stammen, kann daher nicht auf Sokrates gehen, sondern geht vermuthlich auf den Verfasser unseres Dialogs, indem sie lautet: *Διὰ τὸ προςδεῖσθαι τῆς τύχης δοκεῖ τισι ταὐτὸν εἶναι ἡ εὐτυχία τῇ εὐδαιμονίᾳ — οὐκ οὖσα.* Dass Plato in Bezug auf das Verhältniss von Sittlichkeit und *εὐτυχία* ebenso dachte, wie Sokrates, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Aber in der Argumentation des euthydemischen Sokrates steckt noch ein anderer Fehler. Zum Glück, so heisst es p. 280 B, gehört nicht nur das Vorhandensein, sondern auch der richtige Gebrauch der Güter. Diesen lehrt die Weisheit, also kommt auf diese Alles an u. s. w. Nun war aber schon vorher die Weisheit selbst mit unter die Güter gezählt (p. 279 B. C), ja sie war als das höchste, wesentliche Gut bezeichnet worden (p. 280 B: *σοφίας παρούσης, ᾧ ἂν παρῇ, μηδὲν προςδεῖσθαι εὐτυχίας*). Das Vorhandensein der Weisheit involvirt ferner nach der Ansicht des Verfassers auch den richtigen Gebrauch; wozu also die ganze zweite Gedankenreihe (von p. 280 B an), welche doch auf kein anderes Resultat führt, als was schon vorher gewonnen war? Der Verfasser war, als er wieder von *ἀγαθὰ πολλά* (p. 280 B) zu reden anfieng, in den unphilosophischen Begriff der *ἀγαθά*, wonach diese Reichthum, Gesundheit, Stärke und andere äussere Dinge sind, zurückgesunken, hat die Tugenden, besonders die Weisheit, welche er vorher den Gütern zuzählte, vergessen und holt sie nun wieder nach, um dem sokratischen Standpunkt, wonach das Wissen das höchste menschliche Gut ist, gerecht zu werden. Ja, man kann in dieser zweiten Argumentation sogar eine petitio principii erblicken, insofern von dem schon feststehenden Satze, dass das Glück mit der Weisheit identisch sei, ausgegangen wird.

Indessen ist das Resultat dieses Gesprächs, wenn auch auf unlautere Weise erlangt, immerhin ein im Sinne der

Sokratik richtiges, es ist ein Resultat; die zweite Unterredung des Philosophen mit Kleinias (p. 288 D folgg.) bleibt aber ganz resultatlos und dient daher sicherlich noch weniger zur „Selbstdarstellung“ des Ersteren. Wenn die Weisheit, so hebt diess zweite, zum Theil in abgerissener Form dem Krito referirte Gespräch des Sokrates mit Kleinias im engsten Anschluss an das erstere an, erstrebt werden muss, so fragt sich, welche Art des Wissens damit gemeint sei. Offenbar ein solches, in dem das Ergreifen des Gegenstandes mit der Einsicht in dessen richtigen Gebrauch zusammenfällt (290 D), was weder bei der Logopoeie noch bei der Feldherrnkunst der Fall ist. Geht man alle Wissenschaften und Künste durch, so besteht deren keine die verlangte Probe, ausser der königlichen oder politischen Kunst, der höchsten von allen, deren Untersuchung aber in ein Labyrinth führt (p. 291 B), weil sie zwar als die Alles leitende und Alles nützlich machende (ebend. D) Kunst erscheint, aber, indem sie dem Menschen zum Weise- und Gutsein verhilft (p. 292 C), dabei doch nicht klar ist, worin diese Weisheit und Güte besteht (ebend.). Sie muss vor allen Dingen ein sich selbst begreifendes Wissen verschaffen (*ἐπιστήμην παραδιδόναι μηδεμίαν ἄλλην ἢ αὐτὴν αὑτήν*); da jedoch dessen nähere Bestimmung die grösste Schwierigkeit macht, so wendet sich Sokrates mit den Jünglingen wieder um Hülfe bittend an die beiden Sophisten als rettende Dioscuren (292 E — 293 A).

Hier berührt der euthydemische Sokrates allerdings Plato's grossen Gedanken einer universellen, durch die Speculation auch die politische Wiedergeburt der Menschheit vollziehenden Wissenschaft, welchen die Republik ausführt, aber diess geschieht auf eine so unvollkommene und zweideutige Weise, dass damit schlechterdings nichts anzufangen ist. „Indem als Thätigkeit der königlichen Kunst sich ergiebt, sagt Bonitz (a. a. O. p. 254) mit Recht, dass sie keine andere Wissenschaft ausser sich selbst mittheilt, so ist für den Inhalt dieses Wissens keine Bestimmung gewonnen.“ Und diess sollte ein Mann geschrieben haben, welcher in eben dem Werke, worauf hier angespielt wird, ausdrücklich darauf aufmerksam macht, dass es nichts helfe, das Wissen zum höchsten Gut zu erklären, wenn man ihm nicht einen In-

halt, d. h. eine nähere Bestimmung dessen, worin diess Wissen bestehen soll, giebt?![1]

Man wird nach diesen Erörterungen den Inhalt des Euthydemus nicht für platonisch, aber auch nicht einmal für ‚gemein-sokratisch', um noch einmal mit Ast zu reden, halten dürfen; ebenso schlimm sieht es mit der Form des Dialogs aus. Schon oben ward des Umstandes gedacht, wie sehr verfehlt die Uebertragung der Scenerie des Protagoras auf den Euthydem ausgefallen ist; dass weder Sokrates noch Krito in diesem Gespräch eine ihnen angemessene, würdige Rolle spielen, und dass die beiden Sophisten Gebilde des Schulwitzes sind, die der Wirklichkeit oder Wahrscheinlichkeit unkünstlerisch zuwiderlaufen; aber auch der Schluss des Dialogs verdient wegen einer sehr undramatischen Episode hervorgehoben zu werden. Dort wird nämlich in sehr unzweideutiger Weise auf Isokrates angespielt, welche Beziehung als durch Spengel sicher nachgewiesen betrachtet werden muss[2]. Nun ist es aber in hohem Grade undramatisch, dass ein Mann, welcher des Sokrates Schüler war und erst nach des Sokrates Tode jene politisch-rhetorische Wirksamkeit, auf welche hier angespielt wird, auszuüben begann, um eben dieser Wirksamkeit willen zum Gegenstand einer Unterhaltung zwischen Sokrates und Krito gemacht wird. Im Phaedrus erwähnt Sokrates des „schönen" Isokrates als eines hoffnungsvollen Jünglings[3] — ganz angemessen —; hier wird seiner als des Hauptes einer Schule oder wissenschaftlichen Parthei, welche sich erst manches Jahr nach Sokrates Tode bilden konnte, gedacht, was gegen die Zeitrechnung so hart verstösst, dass wir es Plato nicht zuschreiben dürfen. Plato lässt wohl seinen Sokrates die wissenschaftlichen Ansichten Späterer kritisiren, wie z. B. die antisthenische Erkenntnisslehre im Theaetet, aber niemals deutet er auf die nachmaligen Philosophen selbst hin; erst in den unechten Dialogen, wie hier, dann später im Sophista, Kratylus, Philebus kommt der Fehler vor, dass solche späteren Philosophen,

1 Rep. L. VI. p. 505 B. C.

2 Abhandl. der philos. philol. Classe der bair. Akad. d. W. VIII. 3. 1855.

3 p. 278 E.

wenn auch nicht mit Nennung des Namens, so doch mit deutlicher Bezeichnung, von Sokrates herbeigezogen werden, als ob sie seine Zeitgenossen gewesen wären, da sie doch nur Zeitgenossen oder Vorgänger der Dialogschreiber waren.

Fasst man die ganze Composition des Dialogs ins Auge, so ergiebt sich deren Mangelhaftigkeit wieder am besten durch Vergleich mit dem Protagoras. Im Protagoras geht Sokrates dem Sophisten Schritt für Schritt nach, ihn zu bekämpfen und seine Nichtigkeit aufzudecken; die Sokratik und Sophistik werden gegeneinander in Action gesetzt, so dass die erstere siegt, die letztere unterliegt: im Euthydem laufen aber das Sokratische (oder Sokratisch-seinsollende) und das Sophistische neben einander her und wechseln mit einander ab, ohne zu einem innern Process aneinander gebracht zu werden. Die Entscheidung fällt mithin nicht in den Dialog sondern aus demselben heraus, ein Mangel an poetischer Gerechtigkeit, dessen sich Plato niemals schuldig macht. Dass Jedem in der Scene selbst das Seine werde, ist das oberste Gesetz der platonischen wie jeder anderen echten Dramatik. Die Sophisten werden im Euthydem zwar von Ktesipp in die Enge getrieben (p. 283 E folgg.), sie werden sogar ausgelacht, aber sie werden nicht widerlegt. Plato war dabei ein viel zu tiefer Geist, als dass er bei der Darstellung der Sophistik sich an deren äussere formale Gebrechen, die Trugschlüsse, allein sollte gehalten haben. Er geht im Protagoras, noch mehr aber im Gorgias und in der Rep. auf den Kern der Sache, auf die egoistische, hedonische Weltanschauung, welche der Sophistik als deren eigentlicher, corrumpirender Geist zu Grunde liegt. Einem bloss logischen Lehrzwecken dienenden Compendium, wie dem des Aristoteles, ist es angemessen, die Sophismen nach Abtheilungen zusammenzustellen, nicht aber dem platonischen Dialoge, welcher, immer aus dem Ganzen heraus gebildet, die Totalität der Weltanschauung vertritt. Setzen wir aber den unmöglichen Fall, dass Plato sich vorgenommen hätte, die logisch-formelle Seite der Sophistik einmal isolirt zu geisseln — würde er das nicht besser zu thun verstanden haben, als im Euthydem geschieht? Würde alsdann sein Sokrates nicht die logischen Fehler der Gegner rectificirt und, wozu in der That p. 277 E ein schwacher Anfang gemacht wird, die Quelle

dieser ihrer Irrthümer aufgedeckt haben? Statt dessen ergeht Sokrates sich hier in unbestimmten Redensarten über Glück und Weisheit, königliche Kunst und Wissenschaft, ertheilt allgemeine Rathschläge und nimmt scheinbar die Parthei der Sophisten, was zur Grösse ihrer logischen Sünden in keinem angemessenen Verhältniss steht.

Aber auch nach einer andern Seite hin ist die Composition des Dialogs mangelhaft, insofern in demselben gegen eine der ersten Regeln der Dramatik, die Aufrechthaltung des Gleichmaasses der handelnden Charaktere, verstossen wird. Im höchsten Grade zeigt sich diess an der Figur des Sokrates selbst, in welcher drei Momente oder drei Hauptzüge hervortreten, welche schlechterdings nicht zusammenpassen: der Zug einer durchgängigen, sehr weitgetriebenen Ironie, zweitens einer philosophisch-dialektischen Lehrhaftigkeit, endlich einer den Sophisten gegenüber ausgeübten reflectirenden Kritik. Es ist wohl dramatisch und begegnet uns in den platonischen Dialogen, dass dem dialektischen Verfahren des Sokrates entweder Ironie gegen die falsche Weisheit (wie im Protagoras, Symposion u. s w.) oder aber reflectirende Kritik, (wie im Phaedrus, Phaedo, in der Republik u. s. w.), beigemischt ist, aber alle jene drei Momente durcheinander anzuwenden, widerspricht der poetischen Wahrheit wie der wissenschaftlichen Klarheit. Das finden wir aber im Euthydem. Sokrates beginnt damit, dem Kleinias die Weisheit der beiden Sophisten anzurühmen (p. 273 C) und erklärt sich gleich darauf bereit, von ihnen die Tugend zu lernen (eb. E), da er sie wie Götter schätze (ebend.); dasselbe wiederholt er dem Krito selbst gegenüber (273 C — D). Alles diess kann bloss ironisch sein, wenn der vorgeführte Sokrates nur einigermaassen im historischen oder auch platonischen Geist gehalten sein soll. Als dann Kleinias nach der ersten Epideixis der Sophisten in Verlegenheit gesetzt ist[1], giebt er eine als solche gar nicht misszuverstehende Kritik der Trugkünstler, die freilich mit Ironie untermischt ist, aber doch der directen Rügen genug enthält. Daran knüpft er seine erste

1 Der bei dieser Gelegenheit gebrauchte Ausdruck βαπτιζόμενος scheint aus missverständlicher Anwendung einer Stelle des Symp. (p. 176 B) geflossen zu sein.

philosophische Untersuchung im Zwiegespräch mit Kleinias, wodurch er seine wissenschaftliche Ueberlegenheit über die Sophisten darthut, sich aber zugleich wieder ironisch herabsetzt. Man kann sich diess gefallen lassen, wenn dabei die Absicht des Sokrates vorausgesetzt wird, die Sophisten zu weiteren Auslassungen zu vermögen, was denn auch geschieht (p. 282 C—E). Aber dass, nachdem die zweite Epideixis der Sophisten mit ironischer Unterstützung des Sokrates (p. 285 A. B) sowie mit ernst ausgesprochenen Einwänden (p. 286 C—287 A) ebendesselben vor sich gegangen ist, er nicht nur seine frühere Unterredung mit Kleinias weiter fortsetzt (p. 288 D folgg.), sondern als es damit nicht weiter gehen will, sich in — scheinbarer — Rathlosigkeit zu den Sophisten zurückwendend, von nun an in die Rolle eines — scheinbar — mit Verehrung den Sophistereien der beiden Brüder zuhörenden Schülers zurücktritt, dass er sogar diese Rolle eines wenn auch ironischen Verehrers der Sophisten gegen seinen Freund Krito bewahrt (p. 303 B. C) und ihm vorschlägt, deren Umgang zu suchen (p. 304 B. C), ist so befremdlich und dramatisch unwahr, dass von platonischer Kunst dabei nicht die Rede sein kann. Die sokratische Ironie ist durchweg übertrieben, aber sie ist nicht durchgeführt: Sokrates fällt durch seine kritischen Bemerkungen aus der angenommenen Rolle eines gläubigen Anbeters der Sophisten, und noch mehr thut er diess durch seine dialektischen Gespräche mit Kleinias. Mag sich der Philosoph auch zu Beginn unwissend, nach der sophistischen Weisheit verlangend und ihr gerne zuhörend stellen, wie im Protagoras geschieht; nachdem er einmal die Waffen seines Geistes herausgekehrt hat, darf er nicht wieder in die Manier eines schülerhaften Bewunderers zurücksinken, wie im Euthydem der Fall ist. Oder wollte andrerseits der Dichter — was freilich wenig philosophisch gewesen wäre — den Sokrates aus der verhüllenden Ironie gar nicht heraustreten lassen, so durfte er ihn nicht kritische Bemerkungen machen und speculative Erörterungen anstellen lassen. — Einen ähnlichen Fehler finden wir ferner aber auch in der Behandlung des Kleinias, den schon Ast (a. a. O. p. 417) gerügt hat. Kleinias ist zu Anfang des Gesprächs als ganz ungewandt und unwissend dargestellt, ja im ersten Gespräch mit Sokrates wird seine

Verwunderung darüber, dass die Weisheit dem glücklichen Treffen (*εὐτυχία*) gleich sei, plump und unwahr genug als kindisch bezeichnet (*τοῦτο δὲ κἂν παῖς γνοίη· καὶ ὃς ἐθαύμασεν· οὕτως ἔτι νέος τε καὶ εὐήθης ἐστίν*); im zweiten Gespräch aber macht er von solcher wissenschaftlicher Einsicht zeugende Bemerkungen (p. 290. B. C), (die Reminiscenz platonischer Lehren aus der Republik), dass Sokrates ihn als „Schönsten und Weisesten“ preist[1], und Krito gar nicht glauben will, dass der Jüngling dergleichen vorgebracht habe. Die Interpreten haben bei dieser Gelegenheit ihre Zuflucht dazu genommen, dem euthydemischen Sokrates eine Art mystischen Einflusses auf Kleinias zuzuschreiben, vermöge dessen dieser wie durch Ansteckung auf einmal ein Philosoph geworden sei; Bonitz sagt (p. 272) „Sokrates bringe den strebsamen und ernstlich nachdenkenden Kleinias in einen bestimmten Gang des Denkens, dass er durch Einhalten dieser Richtung selbst den Fragen des Meisters um ein Paar Schritte voraus kommen kann,“ was zwar annehmbarer klingt, aber näher zugesehen ebenfalls nicht stichhaltig ist: der Autor des Gespräches selbst giebt uns hier die Handhabe zu gerechtem Tadel an. Nachdem er nämlich den Krito, wie bemerkt, seine Verwunderung über die ungewöhnliche Einsicht des Kleinias hat ausdrücken lassen, lässt er den Sokrates in seiner Erzählung unsicher werden. „Dann ist's vielleicht Ktesipp gewesen,“ muss er dem Krito entgegnen, und als Krito auch diess nicht glauben will, muss „einer der Götter“ vorrücken, da die tiefsinnigen Aeusserungen über das Verhältniss der Dialektik zu den andern Wissenschaften u. s. w. nun doch einmal vorgekommen sein sollen. Hier hatte also den Verfasser das Gefühl beschlichen, dass er dem Charakter des Kleinias einen ihm fremdartigen Weisheitszug verliehen habe; er sucht sein Versehen durch einen Deus ex machina wieder gut zu machen. Was endlich Ktesipp angeht — über die ungehörige Prosopographie der beiden Sophisten und des Krito ist schon oben in anderweitigem Zusammenhange gesprochen worden — so muss dieser

1 Auch diess ist eine ungehörige Nachahmung aus dem Symposium. P. 208 B heisst es: *Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ σοφωτάτη Διοτίμα;* hier p. 290 C: *Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ κάλλιστε καὶ σοφώτατε Κλεινία.*

ebensoschnell zu einem Sophisten, als Kleinias zu einem Philosophen werden. Auf den ersten Blick könnte diess als ein geistreicher Zug des Gesprächs erscheinen, dass die Sophisten, um mit Bonitz zu reden, den geistig gewandten und oberflächlich übermüthigen Jüngling in ihre Kunststücke so rasch einweihen, dass er sie bald mit den eigenen Waffen schlägt (wie der gorgianische Kallikles seine Lehrmeister weit hinter sich lässt), aber leider ist dieser an sich ganz vortreffliche Gedanke schlecht durchgeführt. Ktesipp müsste, wenn dieser Zug zu einer poetischen Wahrheit erhoben worden sein sollte, eben wie Kallikles die Sophisten überbieten, wenigstens ihnen in der Disputation gewachsen erscheinen — statt dessen fällt er vor ihnen ab und streicht mit der Phrase: *Ὦ Πόσειδον, δεινῶν λόγων, ἀφίσταμαι· ἀμάχω τὼ ἄνδρε* die Flagge.

Wenn somit der Verfasser des Gesprächs die innern Züge der plat. Kunst, welche er allerwege nachzuahmen sucht, zu erreichen ausser Stande gewesen ist, so hat er andererseits dadurch einen Ersatz zu leisten gestrebt, dass er die Aeusserlichkeiten der platonischen Werke wiederzugeben trachtet, wobei er freilich durch Uebertreibungen und Missverständnisse sich wieder als Nachahmer entdecken lässt. In dieser Hinsicht ist besonders der übermässige Gebrauch von Gleichnissen, Metaphern und Wortspielen bemerkenswerth. So werden die Sophisten wiederholt mit hülfreichen Göttern verglichen (p. 273 E. 293 A), dann wieder mit dem Proteus, dem „ägyptischen Sophisten“ (288 B); Sokrates will sich dem Dionysodor wie einer Medea in die Cur geben (p. 285 C); Ktesipp gleich hinterher sich die Schindung des Marsyas gefallen lassen, wenn seine Haut nur nicht in einen Schlauch, wie bei jenem endigt, sondern „in Tugend“! (ebend. C—D). Dann vergleicht sich Sokrates mit dem Herakles, welcher der Hydra, einer schrecklichen Sophistin, nicht Stand gehalten habe, auch nicht jenem Krebse, einem zweiten Sophisten (p. 297 C), „der erst vor Kurzem aus dem Meere dahergeschwommen ist.“ Bald nachher müssen auch Geryones und Briareus herbeigezogen werden (p. 299 C). Noch andere der Mythologie entlehnte Bilder kommen vor, wie der Tanz der Korybanten (277 D); ein wunderbarer Gebrauch des Wortes Kronos (p. 287 B)

u. s. w. Unkünstlerische Wiederholungen desselben Vergleiches an derselben Stelle kommen vor, wie z. B. p. 276 D die Sophisten erst als Tänzer, die sich doppelt winden, angeführt werden, und dann dieser Vergleich p. 277 D—E noch einmal wiederholt, ja weitläufig ausgeführt wird, woran gleich wieder ein anderes Bild sich anschliesst (p. 278 B). Auch nach anderer Richtung kommen Uebertreibungen vor. Sokrates hört nicht auf, sich als ungeschickt, lächerlich, erbärmlich zu schildern (vgl. p. 278 D. E. 283 D. 285 C. 288 C. D. 293 A. 303 B folgg.), die Sophisten als überirdische Wesen zu erheben und wegen ihrer unmässigen Weisheit zu rühmen[1], er bezeichnet ihre Kunst, die Tugend schnell und vollständig zu lehren, als einen Besitz, desswegen er sie „glücklicher preisen müsse, als den grossen König wegen seiner Herrschaft" (p. 274 A). Zu diesen Uebertreibungen gehört, dass „beinahe die Säulen des Lyceums vor Freude gelärmt hätten" (p. 303 B). Auch im Herbeiziehen von Dichterstellen und sprüchwörtlichen Redensarten gefällt sich der Verfasser, deren einige dunkel und nicht recht passend sind, wie z. B. p. 285 B: ὥςπερ ἐν καρὶ ἐν ἐμοὶ ἔστω ὁ κίνδυνος; oder von Dichterstellen p. 304 B: τὸ γὰρ σπάνιον, ὦ Εὐθύδημε, τίμιον· τὸ δὲ ὕδωρ εὐωνότατον, ἄριστον ὄν, ὡς ἔφη Πίνδαρος — wobei jede Pointe fehlt. Mit Recht macht daher schon Ast darauf aufmerksam, dass der Verfasser seine Gelehrsamkeit zur Schau tragen wolle, indem er Andeutungen von sonst unbekannten Dingen und Personen mache. Dazu gehören z. B. die akarnanischen Brüder, welche als Wettkämpfer genannt werden (p. 271 E), und der Musiker Konnos (p. 272 C u. 295 D), welcher dem sokratischen Legendenkreise entstammt[2]. Das εἰωθὸς δαιμόνιον σημεῖον fehlt natürlich auch nicht (p. 272 E). Alles diess erscheint als zu stark aufgetragene Schminke.

Spuren der Nachahmung im Einzelnen — denn dass Plato's Protagoras unter Mitberücksichtigung des Gorgias der Composition des Euthydem im Allgemeinen zu Grunde gelegen habe, ist schon berührt worden — lassen sich gar Mancherlei finden. Die Lehrbarkeit der Tugend

1 Vgl. oben p.

2 Vgl. Stallmann's Proleg. ad Euthyd. p. 57—67.

(p. 273 D. p. 282 C: ἡ σοφία διδακτὸν u. s. w.), im Protagoras besonders am Schluss hervorgehoben und wichtiger Gegenstand der Verhandlung (p. 361), ist wohl von dort übernommen; wie der Hippokrates des Protagoras (p. 312 A) muss auch der Kleinias des Euthydem erröthen (p. 312 A), die Sophisten wie im Protagoras (p. 314—315) in Begleitung ihrer Verehrer, welche den Chor bilden, herumwandele (273 A), und Prodikos ebendaher herangezogen werden (277 E. 305 C), welcher letztere auch in andern pseudoplatonischen Dialogen als beliebte Würze figurirt[1].

Geht man dann schliesslich noch zu der Frage, woher die Sophistenfiguren des Dialogs stammen, so kommt dabei der aus obiger Darstellung ersichtliche Mangel an Originalität in Inhalt und Darstellung des Dialogs, diess vollwichtige Zeugniss gegen dessen platonischen Ursprung, noch einmal deutlich zu Tage. Den Träger der Titelrolle, Euthydemos, finden wir zunächst eben da, wo die meisten der im Gespräch vorkommenden Sophismen herstammen[2], in den aristotelischen Elenchen: dort wird ein Sophist Euthydem erwähnt[3]. Aber damit hat der Verfasser des Gesprächs sich nicht begnügt: sondern um diesem Euthydem eine Beziehung zum Sokrates zu gewinnen, hat er ihn mit einem andern Euthydem der Memorabilien des Xenophon combinirt, welcher im vierten Buche der erwähnten Schrift mit Sokrates so viel verhandelt. Wenn insbesondere im zweiten Capitel dieses vierten Buches Sokrates mit Euthydem, der freilich dort kein Sophist, sondern nur Sammler von Sophistenschriften heisst, über die Glückseligkeitslehre, über das Verhältniss der Weisheit zu den Lebensgütern (Reichthum, Schönheit, Stärke u. s. w.) und Tugenden verhandelt, wenn er insbesondere die königliche Kunst (βασιλική) als die höchste

1 Vgl. oben (ad Kratyl.). Prodikos wird von Plato im Protagoras in einer sehr charakteristischen Weise, dann wieder ganz kurz, aber mit schneidendem Spotte, im Phaedrus (p. 267 B) erwähnt. Daraus haben die Verfasser des Meno (p. 75 E. p. 96 D), des Euthydem (p. 277 E. 305 C), des Kratylus (p. 384 B), des Hippias major (p. 282 C) und des Laches (p. 197 D) ihre Weisheit geschöpft. Vgl. rhein. Mus. f. Philol. J. XX. p. 3.

2 Vgl. Bonitz, plat. Studien II. p. 283.

3 cap. 20.

und als Mittel der Eudaemonie hervorhebt[1], so ist die Beziehung unseres Gesprächs darauf greifbar genug. Man sieht, dass der von Aristoteles erwähnte Sophist Euthydem den Anknüpfungspunkt abgegeben, der xenophonteische Euthydem aber dem Inhalte des Dialogs weiter geholfen hat. Bei demselben Xenophon treffen wir denn auch den Dionysodor, den unser umdichtender Verfasser zum Bruder seines combinirten Euthydem gemacht hat. Der Dionysodor des Dialogs wird mit dem xenophonteischen, welcher Lehrer der Strategik genannt wird, so in Uebereinstimmung gesetzt, dass diess neu geschaffene Brüderpaar zuerst das Waffenhandwerk gelehrt, später der Sophistik sich befleissigt haben soll, so dass Dionysodor die Sophistik, Euthydem die Waffenkunst (statt der Strategik freilich) mitübernehmen muss. Die wahrhafte platonische Dramatik lässt solche Willkür in der Behandlung historischer Verhältnisse ebensowenig zu, als ihr die Wiederholung und Verschlechterung des im Protagoras und andern Werken schon einmal Dagewesenen zuzutrauen ist.

Uebrigens zeigt der Dialog auch im Sprachgebrauch manche Abweichungen von der platonischen Rede, wovon schon Ast Einiges angemerkt hat[2]; doch bewahrt der Verfasser im Ganzen sich eine ziemliche Reinheit der Sprache, der namentlich keine aristotelischen Wendungen und Ausdrücke anzumerken sind, und weiss seinen Stil dem platonischen ziemlich geschickt nachzubilden.

7. Meno.

Da Ast die Unechtheit dieses Gespräches durch Gründe dargethan hat, von denen zwar einige unzureichend sind und noch weiteren Zweifeln Raum lassen, andere dagegen jeden Widerspruch entwaffnen, so würde man sich ausserordentlich verwundern müssen, dass der Meno bei Vielen noch immer als platonisches Werk gilt, wenn nicht zur Erklärung dafür der Umstand diente, dass dieser Dialog wiederholt von Aristoteles citirt wird, wenn auch nicht mit Pla-

1 Vgl. Xen. Mem. L. IV. c. II. §. 1. 11. 34.
2 a. a. O. p. 416.

to's als des Verfassers Namen. Man konnte sich eben noch nicht der Vorstellung entschlagen, dass, wenn in einer aristotelischen Schrift ein der plat. Sammlung einverleibter Dialog citirt wird, damit auch dessen Echtheit verbürgt sei: eine freilich durch nichts zu beweisende Hypothese, die verschiedenen Bedenken unterliegt. Werden nun die Stellen näher betrachtet, in welchen bei Aristoteles der Meno angeführt ist (Analyt. Priora II. 21. p. 67. A. 21. Anal. Post. I. 1. p. 71. A. 27), so findet man darin eine Kritik, durch welche der Stagirit (oder doch der Herausgeber der Analytica) den Verfasser des Gesprächs ganz unzweideutig eines Denkfehlers zeiht, wie er einem Plato schwerlich zur Last gelegt werden darf. Hätte Aristoteles den Meno citirt, um an ihn anzuknüpfen und sich auf ihn zu stützen, so würde die Meinung, dass er ihn für Plato's Werk hielt, mehr Begründung haben; erwähnt er ihn bloss, um einen darin vorkommenden formellen Irrthum kurz und schlagend abzuweisen, so ist diess wahrlich kein Zeichen für dessen plat. Ursprung, sondern nur dafür, dass er schon zur Zeit der Abfassung oder Herausgabe der Analytica vorlag[1]; für mehr nicht.

Geht man die verschiedenen Ansichten über Zweck und Inhalt des Dialogs durch, so könnte man durch deren Mannigfaltigkeit und Widerspruch in Verwirrung gesetzt werden: bald soll der Meno nur ironisch gemeint sein, bald direct unterweisen, bald der theoretischen, bald der praktischen Philosophie dienen, bald ein Nebenwerk, bald ein Hauptwerk sein, bald der ersten, bald der zweiten Periode der plat. Schriftstellerei angehören. Man ist dabei in dem Systeme des Hineininterpretirens und Unterlegens (statt Auslegens) mitunter so weit gegangen, dass Dinge als im Meno gelehrt und angenommen unterstellt worden sind, von denen der Dialog das Gegentheil enthält. So muss die Untersuchung wieder mit einer, wenn auch kurzgefassten, doch den Gedankengang in allen seinen charakteristischen Wendungen wiedergebenden Inhaltsangabe beginnen.

1 Eine dritte Stelle, aus der Politik (L. 13. p. 1260 A. 21) nämlich, darf nicht als Citat herbeigezogen werden, weil es darin heisst: *καθάπερ ᾤετο Σωκράτης*, welche also auf eine Ansicht des historischen Sokrates geht, nicht auf den Sokrates des Meno (p. 73 A).

Das Gespräch fängt ohne alle Einleitung mit der Frage des Thessalers Menon an den Sokrates an, ob die Tugend lehrbar oder, wenn nicht lehrbar, durch Uebung zu gewinnen sei, oder ob sie, wenn weder lehrbar noch durch Uebung zu gewinnen, durch die Natur dem Menschen zu Theil werde oder auf irgend eine andere Weise zukomme. Sokrates erklärt nach einem ironischen Lobe der Weisheit der Thessaler, welche dem Besuche des Gorgias bei den Aleuaden verdankt werde, ebenso wenig als irgend ein anderer seiner Mitbürger zu wissen, was überhaupt die Tugend sei; welche Frage nach dem Wesen des Gegenstandes doch der andern Frage nach der zu erforschenden Eigenschaft der Lehrbarkeit oder Nichtlehrbarkeit u. s. w. voraufgehen müsse; ja als Menon über diese Unwissenheit sich wundert, behauptet er auch keinem Andern begegnet zu sein, welcher, was die Tugend sei, gewusst habe, wie er sich denn auch nicht mehr der von Gorgias darüber aufgestellten Ansicht erinnere (p. 70 A. 71 D). Er fordert Menon, da dieser sich mit Gorgias in Uebereinstimmung erklärt, auf, seine eigene Meinung zu sagen, welches dieser so thut, dass er für die Tugend des Mannes, des Weibes, des Kindes, des Greises, des Freien und Sclaven unterschiedliche Definitionen theils giebt, theils in Aussicht stellt. Sokrates aber weist mit Hülfe eines Beispiels darauf hin, dass damit das specifische Wesen der Tugend, welches von allen verschiedenen Vertretern derselben gleichmässig ausgedrückt und darum auch in eine einzige Definition gefasst werden müsse, nicht angegeben sei (p. 71 E—72 E). Als Menon diess nicht gleich anerkennt, beweist er ihm, dass, da durch Besonnenheit und Gerechtigkeit das Handeln Aller tugendhaft werde, in der That Alle auf dieselbe Weise gut seien (p. 73 A—C), und fragt nun aufs Neue, wie Gorgias und mit ihm Meno die Tugend bestimme. Der Thessaler nennt sie jetzt die Fähigkeit zu herrschen (*τὸ ἄρχειν οἷόντ' εἶναι*), was, wie Sokrates sofort darthut, weder auf die Sclaven passt, noch ohne den Zusatz, dass die Menschen auf gerechte Weise herrschen müssen, gelten kann. Wie aber die Gerechtigkeit demnach eine Tugend ist, giebt es deren noch mehrere, so dass die Einheit der Letztern wieder zu verschwinden scheint. Als Menon nun verzweifelt, die verlangte Definition zu finden

(p. 74 B), sucht ihm Sokrates durch die weitläuftige Vorführung von Beispielen die richtige Methode der Untersuchung und Definition darzulegen: besonders wählt er zum Beispiele die Bestimmung der Gestalt (*σχῆμα*), gegen welche Menon einen wohlbegründeten Einwand erhebt, so dass Sokrates sich gezwungen sieht, auf die Definition der Farbe, da er bei der Bestimmung der Gestalt vom Begriff der Farbe ausgegangen war, zurückzukommen (p. 75 A — 76 C). Nachdem diess erledigt ist, schreitet der hierzu wieder aufgeforderte Menon zu einer neuen Erklärung der Tugend; sie soll nach dem Dichter sein „das Verlangen nach dem Schönen und das Vermögen, es sich zu verschaffen“ (*ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι* p. 77 B). Sokrates, zunächst den ersten Theil dieser Erklärung anzweifelnd, zwingt den Menon zuzugeben, dass alle Menschen nach dem, was sie für gut halten, also nach dem Guten streben (p. 77 B —78 B); im zweiten Theile derselben aber, dem Sich das Gute verschaffen können, verlangt er anfangs den Zusatz, auf gerechte und lautere Weise (*δικαίως καὶ ὁσίως*) und wirft ihn dann durch die von Menon zugestandene Bemerkung um, dass nicht allein die Güter des Lebens sich verschaffen zu können tugendhaft sei, sondern auch sie sich versagen zu können, daher Alles auf die Gerechtigkeit, Mässigkeit u. s. w. ankomme (p. 78 D—E). Damit sei aber wieder die Definition der Tugend entschlüpft, da Gerechtigkeit, Mässigkeit u. s. w. nur Theile der Tugend, nicht die Tugend in ihrer Ganzheit seien und somit das ihnen gemässe Handeln immer nur einen Theil des tugendhaften Handelns bilde (p. 79 B). Es kehrt also die alte Frage zurück, da Niemand über einen Theil der Tugend urtheilen könne, ehe er wisse, was diese selbst sei (p. 79 C). Menon, verwirrt und weiterer Antwort unfähig, vergleicht nun Sokrates mit einem Krampffische, der die ihn berührenden Wesen erstarren macht — so lasse auch er die Mitunterredner starr werden: welchen Vergleich jener mit der Bedingung annimmt, dass er selbst, indem er die Andern erstarren mache, auch als erstarrt und um Rechenschaft verlegen betrachtet werde (p. 80 A—D). Dennoch wolle er, obgleich des Wissens baar, mit ihm die Untersuchung darüber, was Tugend sei, beginnen.

Hier nun wirft Menon die Frage auf: wie willst Du untersuchen, was Du nicht weisst; das, dessen Realität und Beschaffenheit Du gar nicht kennst? Sokrates antwortet mit dem „wahren und schönen Satze weiser, der göttlichen Dinge kundiger Männer und Frauen," dass unsere Seele „unsterblich und oft geworden, die Oberwelt und die Unterwelt und alle Dinge gesehen hat, so dass es kein Wunder ist, wenn sie sich, was Tugend und alles Andere sei, erinnert;" daher das Lernen Wiedererinnerung sei: eine Wahrheit, welche, während jener „eristische" Satz des Menon die Menschen träge mache, sie zum Werke der Untersuchung anfeuere (p. 80 D — 81 E). Ja, als Menon den Beweis der ausgesprochenen Behauptung fordert, erklärt Sokrates sich dazu bereit, obgleich es schwer sei; lässt durch Menon einen von dessen Dienern herbei rufen und fängt mit diesem eine lange Katechese an, indem er mit Hülfe geometrischer Figuren ihn durch präcis gestellte Fragen theils zur Anerkenntniss gewisser einfacher mathematischer Sätze führt, theils ihn, der beim Antworten einmal durch falschen Analogieschluss irrt, davon überführt, dass er Unrichtiges ausgesagt habe (p. 82 B—84 A), und ihn — diesen besondern Umstand gegen Menon hervorhebend — dazu bringt, den eingesehenen Irrthum zu verbessern (p. 84 A — 85 B). Ist damit constatirt, dass das Lernen ein sich Wiedererinnern sei, so muss das Wissen, das in diesem Leben nicht erworben ward, aus dem früheren Zustande der Seele stammen, und zwar, da nur die Wahl ist, dass man es einmal erhielt oder immer hatte, ein ewiges sein (—85 E), womit die Unsterblichkeit der Seele bewiesen ist (p. 86 B).

Nach diesem Zwischenact kehrt Menon zu seiner ursprünglichen Frage, ob die Tugend natürlich oder lehrbar oder auf noch andere Weise zu erhalten sei, zurück, auf welchen Standpunkt Sokrates unter der Bedingung einzugehn sich willig zeigt, dass die Untersuchung eine hypothetische sei, wie die Mathematiker solche zu führen pflegen. Es solle also gefragt werden, ob die Tugend, wenn sie eine Beschaffenheit (*ποῖόν τι*) der Seele ausdrücke, lehrbar sei oder nicht; zunächst aber, ob sie lehrbar sei oder nicht, wenn damit etwas von der Wissenschaft Verschiedenes ausgedrückt werde (p. 86 E—87 B). Nun steht, so fängt Sokrates diese

hypothetisch sein sollende Untersuchung an, fest, dass nichts gelehrt werde als Wissen: um lehrbar zu sein, müsste die Tugend also Wissen sein, und da Tugend und Gutes identisch sind (p. 87 D), wäre auch das Gute ein Wissen. Das Gute ist ferner zugleich das Nützliche, und alles Nützliche nur nützlich durch den rechten Gebrauch. Diesen lehrt die Einsicht (*φρόνησις*), so dass man schliesslich sagen kann, die Einsicht sei das wahrhaft Nützliche (p. 89 A), oder in der Einsicht bestehe die Tugend, es sei ganz oder zum Theil. Verhält es sich aber so, so sind die Tugendhaften diess nicht von Natur, sondern müssen es durch Unterricht sein; jedoch lässt sich gegen solche Lehrbarkeit der Tugend wiederum Einsprache erheben. Wäre die Tugend lehrbar, so müsste es nämlich Lehrer und Schüler der Tugend geben, welche sich aber nicht finden lassen (p. 89 E). Als Menon sich über den letzteren Ausspruch wundert, beruft sich Sokrates auf den Anytos, welcher sich „zur guten Stunde“ zu ihnen gesetzt habe, um aus dessen Munde, des Sohnes eines wackern und wohlhabenden Vaters, Auskunft zu erhalten. Anytos also, mit dem Verlangen Menon's bekannt gemacht, über die Tugend Auskunft zu erhalten, wird mit einem Male ins Gespräch hineingezogen und gefragt, ob man den Thessaler etwa zu denen schicken dürfe, welche sich für öffentliche und ordentliche Lehrer der Tugend in Griechenland ausgäben, den Sophisten nämlich. Diess verneint Anytos mit hartem Tadel gegen diese Leute, die Verderber ihrer Schüler, auf das Entschiedenste (p. 89 B—91 C); und als Sokrates in langer Rede sein Befremden darüber ausdrückt, zumal an Protagoras erinnernd, der so viel Geld verdient habe und, ohne seinen Ruhm einzubüssen, so lange thätig gewesen sei, bleibt Jener dabei, die Sophisten als das grösste Unheil der Einzelnen und der Staaten zu bezeichnen (p. 92 A. B), obgleich er bekennen muss, mit Sophisten niemals zusammengekommen zu sein. Und dennoch will Sokrates jetzt dieses Urtheil über sie gelten lassen; er fährt daher fort, sich zu erkundigen, welchen andern Leuten sich Menon nach der Meinung des Anytos zuwenden müsse, um von ihnen die Tugend gelehrt zu erhalten. Anytos erwidert, dass er keinen Namen zu kennen brauche, da jeder edle Athener (*καλὸς κ'ἀγαθός*) ihn besser machen könne (— p. 92 E).

Sind diese Edelsinnigen, fragt nun Sokrates, von selbst gut geworden, oder woher haben sie die Tugend? Anytos antwortet, sie hätten diese von ihren Vorfahren erlernt, und richtet seinerseits an Sokrates die Frage, ob er denn daran zweifle, dass die Stadt viele edle Männer in sich hege; worauf dieser erwiedert, dass ihm Leute genug vorhanden gewesen zu sein und noch dazusein schienen, welche politische Tüchtigkeit besässen (*ἀγαϑοὶ τά πολιτικά*), aber es sei fraglich, ob diese auch Lehrer ihrer Kunst oder Tüchtigkeit gewesen. Er hebt nun an, an dem Beispiele des Themistokles, Aristeides, Perikles, Thukydides, nachzuweisen, dass die politischen Celebritäten der Stadt ihre Tüchtigkeit auf ihre Söhne zu vererben nicht im Stande gewesen wären, weder durch eigene Lehre noch auch durch Auffindung eines andern Lehrers (p. 93 B — 94 E), was doch gewiss geschehen sein würde, wenn die Sache überhaupt, die Lehrbarkeit nämlich, stattfände. Darüber bricht Anytos, im Glauben, durch diese Aeusserung selbst betroffen werden zu sollen, gegen Sokrates in Drohungen aus und scheint sich — so unmerklich, wie er gekommen — zu entfernen, da er wenigstens von nun an völlig aus dem Gespräch verschwindet[1]. Sokrates wendet sich nunmehr, nachdem er gegen jene Vermuthung des Anytos Protest eingelegt, an Menon mit der Frage zurück, ob es nicht in seiner Heimath Männer gebe, welche die Tugend zu lehren willig, sich für Lehrer der Tugend ausgäben und diese daher auch für lehrbar hielten. Menon antwortet, es gebe bei ihm zu Hause auch wohl *καλοὶ κἀγαϑοί*; diese erklärten mitunter die Tugend für lehrbar, mitunter nicht. Hieraus wird von Sokrates und ihm sofort der Schluss gezogen, dass diese Leute nicht Lehrer dessen sein könnten, worüber sie nicht einmal „eines Sinnes" wären (p. 98 B); aber auch über die Sophisten fällt Menon ein ähnliches Urtheil, da zwar sein Lehrer Gorgias sich nicht für einen Lehrer der Tugend, sondern nur der Beredsamkeit ausgegeben habe, andere aber jenes gethan hätten, so dass auch da keine Uebereinstimmung bestehe. Diesem fügt Sokrates noch das Urtheil des Theognis hinzu, welcher die Tugend

1 Am Schluss heisst es freilich *τόνδε Ἄνυτον*, indessen klingt auch diess, als ob über einen Abwesenden geredet werde (p. 100 B).

bald als lehrbar, bald wieder als nicht lehrbar angesehen zu haben scheine, also gleichfalls nur schwankend darüber geurtheilt habe. So könne man daher weder Politiker noch Sophisten als Tugendlehrer betrachten; und, da andere Leute auf diese Ehre noch weniger Anspruch hätten (p. 96 B), da ferner, wo keine Lehrer wären, auch keine Schüler sein könnten, und, wie schon früher festgestellt worden sei, dasjenige nicht lehrbar sei, wovon es nicht Lehrer und nicht Schüler gäbe, so müsse geschlossen werden, dass die Tugend nicht lehrbar sei. Woher kommt sie denn nun? Noch einmal hebt Sokrates diese Untersuchung an (p. 96 E). Gute Männer, sagt er, müssen nützlich sein, und um diess zu können, müssen sie einsichtig sein, wozu richtige Vorstellung (*ὀρθὴ δόξα*) gehört, die zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin ist, als die Wissenschaft selbst. Denn obwohl die richtige Vorstellung flüchtig ist, das eigentliche Wissen als begründetes Denken dagegen fest, so stehen doch beide in Bezug auf das Handeln einander gleich. Beruht nun das Gutsein auf der Einsicht, so ists nicht von Natur (p. 98 D); wenn nicht von Natur, so wurde untersucht (*ἐσκοποῦμεν*), ob es lehrbar sei. Gefunden wurde, die Tugend müsse lehrbar sein, wenn sie Einsicht ist, und müsse Einsicht sein, wenn sie lehrbar ist (p. 98 D). Nun wurde festgestellt, dass es keine Lehrer der Tugend gebe, woraus der Schluss gezogen werden musste, dass sie dann auch nicht lehrbar sei. Ist sie nicht lehrbar, so ist sie aber auch kein Wissen, und die, welche gut und tüchtig sind, sind es nicht durch die Weisheit (p. 99 B), sondern nur durch richtiges Meinen (*εὐδοξία*), wodurch solche politische Männer geleitet die Staaten regieren, indem sie ihrer Vernunft nach nicht höher stehen als die Orakelverkündiger und als göttliche d. h. enthusiastisch erhobene Wahrsager. Wenn nun, so schliesst Sokrates, die Tugend weder durch Natur noch durch Lehre den Menschen zu Theil wird, so muss sie ihnen durch göttliche Schickung (*θείᾳ μοίρᾳ*) ohne Vernunft zu Theil werden. Das Genauere (*σαφές*) darüber würden sie aber dann erst in Erfahrung bringen, wenn sie, ehe sie die Weise untersucht, wie die Tugend den Menschen werde, das Wesen der Tugend selbst untersuchten. Inzwischen möge Menon das, wovon er sich nun selbst über-

zeugt, auch seinem Gastfreund Anytos beibringen, damit er sanfter werde, wodurch den Athenern ein Nutzen gestiftet sein würde.

Aus dieser Inhaltsangabe erhellt zunächst das als unzweifelhaft, dass der Gegenstand des Dialogs die Erörterung der Frage sei, auf welche Weise die Menschen zur Tugend gelangen (*ᾧτινι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετή*, wie es pag. 100 B ausgedrückt wird). Aber nicht weniger springt in die Augen, dass dabei der Gesichtspunkt von der Lehrbarkeit oder Nichtlehrbarkeit der Tugend stark hervortritt. Endlich wird als Resultat der Untersuchung auf sehr unzweideutige Weise der Satz aufgestellt, die Tugend komme weder aus Natur oder Lehre, sondern aus göttlicher Schickung oder Fügung. Wenn nun dieser letzte Satz von dem, was bei Plato über das Wesen und die Entstehung der Tugend vorkommt, sehr abweicht, so haben sich die Interpreten in Bezug auf ihn nach zwei Seiten hin zu helfen gesucht, indem sie entweder annehmen, das Resultat des Dialogs sei nicht ernst, sondern nur ironisch gemeint, oder indem sie behaupten, dass im Meno nicht die Rede von der Tugend überhaupt, sondern nur von der politischen Tugend sei. Beides muss vorab geprüft werden, ehe auf die Deutung des Dialogs näher eingegangen wird.

Diejenigen, welche den Schlusssatz des Meno als einen nicht ernst gemeinten ansahen, giengen dabei von der ganz triftigen Erwägung aus, dass Plato unmöglich die *θεία μοῖρα* mit Ausschluss aller andern Momente, besonders der *ἐπιστήμη*, als die Entstehungsweise der Tugend angenommen habe: sollte also Plato der Verfasser bleiben, was immer die propositio major war, so konnte jenes Resultat von ihm nur scherzhaft oder ironisch gemeint sein. Aber, so müssen wir nun fragen, welchen Sinn hat dann dieses Resultat? Ist es nicht unkünstlerisch, ja unverständig, nach lang' und breiter Verhandlung über einen Gegenstand als letzte Lösung, als allein übrig bleibendes Auskunftsmittel einen Satz hinzustellen, den man nicht ernst genommen haben will, sondern der als verfehlt und spasshaft gelten soll, was uns aber wieder nicht gesagt, ja nicht irgend wie angedeutet wird? Jedoch auch von diesem formellen Bedenken abgesehen, ist jener Satz, dass die Tugend aus göttlicher Gnadenfügung komme,

im Sinne Plato's ganz und gar nicht dazu angethan, Gegenstand des Scherzes oder der Ironie zu sein. Plato hält viel auf die *θεία μοῖρα*: er erwartet das Beste für die Menschen durch die Specialvorsehung. Der göttlichen *ἐπίπνοια* wird in der Republik (p. 422 B) die Liebe zur Philosophie zugeschrieben, die Gespräche der Leges sollen selbst nicht ohne sie geführt worden sein (p. 811 B vgl. p. 861 B): ja, es wird ganz unverhohlen von Plato ausgesprochen, dass, wenn ein sittlicher Charakter in der Welt vorkomme, nicht menschliche, sondern göttliche Hülfe ihn geschaffen habe [1]. Es kann also nicht davon die Rede sein, dass Plato die *θεία μοῖρα* zur Verhöhnung angeführt habe, wie denn auch gar nicht ersichtlich sein würde, gegen wen dieser Hohn gekehrt sein sollte, da die Sophisten über die Entstehungsweise der Tugend wahrhaftig nicht diese, sondern eine ganz andere Ansicht hegten, um sich eben als Lehrer derselben auszugeben.

So bleibt denn nur die Möglichkeit übrig, dass Plato, sofern wir ihn einstweilen noch als Autor des Meno gelten lassen, jenen Satz ernst gemeint, ihn aber nicht auf die Tugend überhaupt, sondern nur auf die bürgerliche Tugend oder politische Tüchtigkeit bezogen haben wolle. Diese Ansicht hat denn in der That nicht wenig für sich. Zuerst das Negative, dass eben Plato unmöglich die Genesis der Tugend, dieselbe im philosophischen Sinne des Wortes genommen, in die *θεία μοῖρα* allein gesetzt haben könne, also etwas Anderes gemeint haben müsse; sodann positiv den Umstand, dass von p. 92 des Gesprächs an die bekannten grossen Staatsmänner Athens, Themistokles, Aristeides, Perikles, Thukydides als Muster derjenigen Tugend oder Tüchtigkeit, von welcher die Rede ist, erinnert wird. Die Identität der untersuchten Tugend und des Wesens jener Staatsmänner ist in der That in dem zweiten Theile des Dialogs die so selbstverständliche Grundlage des Raisonnements, dass man nicht umhin kann, der Meinung derer beizutreten, welche das

1 *εὖ γὰρ χρὴ εἰδέναι, ὅτι περ ἂν σωθῇ τε καὶ γένηται οἷον δεῖ ἐν τοιαύτῃ καταστάσει πολιτειῶν* (sc. *τὸ πρὸς ἀρετὴν ἦθος*), *θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς*. Vorher war von menschlichen *παιδευταί* und *σοφισταί* die Rede gewesen. Rep. p. 492. D. E.

Gespräch von der bürgerlichen Tugend oder Tüchtigkeit, der prudentia civilis, wollen handeln lassen: wodurch sowohl der Schlusssatz von der θεία μοῖρα, als das Herbeiziehen der Sophisten, die Anwendung des von Anytos eingeführten Begriffs der καλοκἀγαθία und die Behauptung, die ὀρθὴ δόξα stehe für das Handeln der ἐπιστήμη gleich (p. 97. B. ff.), ihre Rechtfertigung erhalten [1].

Hier nun entspringt die Frage, ob Plato, wie wir ihn aus seinen echten Gesprächen kennen, einem Gegenstande, wie die politische Tüchtigkeit ist, einen Dialog habe widmen und ihn in derjenigen Weise, wie im Meno vorliegt, habe behandeln können. Zunächst ist sehr auffallend, dass der Dialog zwischen der ἀρετή im philosophischen und im praktischen Sinne, zwischen der eigentlichen, philosophisch gebildeten Tugend und der bürgerlichen, politischen Tüchtigkeit keine Unterscheidung kennt, keine Gränzlinie zieht. Weder die beliebte Ausflucht der „Jugendlichkeit" Plato's, als er den Dialog geschrieben, hilft hierbei, noch die andere nicht weniger in den Interpretationsnöthen bei unechten Gesprächen angewandte, jener Mangel an Unterscheidung sei absichtlich, aber ironisch gemeint. Denn der Dialog setzt einerseits wegen der darin vorkommenden Lehre von der ἀνάμνησις schon ein vorgeschritteneres Philosophiren voraus, andrerseits aber die sokratische Tugendlehre, bei welcher eine Verwechslung von philosophischer Tugend und bürgerlicher Tüchtigkeit unmöglich stattfinden kann. Was aber das Zweite anbetrifft, es sei die Identität von philosophischer und gemein politischer ἀρετή im Meno nicht ernstlich gemeint, sondern nur zur Verhöhnung derer, welche sich solche Verwechslung zu Schulden kommen liessen, bestimmt, so spricht dagegen nicht weniger als Alles. Wie nämlich bereits bemerkt, wird jene Identität nicht nur von Menon und Anytos, sondern von Sokrates als selbstverständlich betrachtet, nicht als Etwas, über welches ein Streit oder Bedenken wäre, sondern als der gemeinsame Standpunkt, von welchem aus die Untersuchung vor sich geht; nirgends ist

1 Ich kann mich dafür auf die Abhandlung berufen von Arn. Schnitz: animadversiones in Menonem Platonis. Coloniae, typis J. G. Schmitz. 1830. 4°.

uns im Geringsten angedeutet, dass der Träger des Dialogs Sokrates auch nur einen Zweifel hege an dem Zusammenfallen der politischen καλοκἀγαθία und der Tugend im philosophischen Sinne des Worts. Eine Ironie aber als allseitig geltenden Ernst auszudrücken, kann nicht die Sache eines verständigen Schriftstellers sein und ist Plato's Sache niemals. In Plato's echten Gesprächen werden wir stets hinlänglich darauf hingewiesen, was wir ernst oder ironisch zu nehmen haben. Der Verfasser des Meno benutzt wohl auch die Ironie des Sokrates gegen Menon sowohl als gegen Anytos, aber nicht in Bezug auf das besprochene Verhältniss, für das er sich ohne Zweifel auf dem Standpunkt einer naiven, gläubigen Annahme befindet.

Plato selber ist aber von der Annahme einer Uebereinstimmung bürgerlicher Tüchtigkeit und philosophischer Tugend so weit entfernt, dass er vielmehr die erstere im steten Gegensatz zu der letzteren fasst, um eben jede sophistische Identificirung beider auszuschliessen. Ich brauche in dieser Beziehung nur an seine bekannte Polemik gegen die athenischen Staatsmänner zu erinnern, welche sich durch fast alle seine Schriften hindurchzieht und den Beweis liefert, in welchem diametralen Gegensatze sich der Philosoph zu derjenigen Auffassung befindet, der wir im Meno begegnen. Nicht, dass er die Geltung der bürgerlich-politischen Tüchtigkeit (καλοκἀγαθία) überhaupt geläugnet habe; im Gegentheil sieht er sie als das von der göttlichen Vorsehung gebrauchte Mittel an, die Staaten zusammenzuhalten und das äusserste Verderben von den Menschen noch abzuwehren. Er nimmt sich daher auch einmal die Freiheit, seinen Sokrates im Protagoras sich so ausdrücken zu lassen, als ob er die grossen Staatsmänner für sehr weise und tugendhaft halte (p. 319 E. 328 E flg.), was freilich zunächst nur geschieht, um eine Operationsbasis gegen den Sophisten zu gewinnen. Denn im Gorgias, in der Republik und den Leges zieht er ganz andere Saiten auf und lässt uns über seine wahre Meinung keinen Zweifel, die dahin geht, dass vom philosophischen Standpunkt aus jene berühmten Staatsmänner, Perikles an der Spitze, eher als Volksverderber, denn als Volksführer angesehen werden müssten, da sie nicht im Stande gewesen seien, ihre Mitbürger besser zu machen,

als sie vorher waren[1]. Die politische Tüchtigkeit wird also von Plato nur von einem sozusagen naturalistischen Standpunkt aus anerkannt; vor der Philosophie, vor der idealen Weltanschauung hält sie nicht Stich. Wenn nun Plato's ganze Schriftstellerei, wie oben auseinandergesetzt und aus des Philosophen unzweideutigen Aeusserungen nachgewiesen wurde, grade in dem Streben ihre stärkste Triebfeder besitzt, Griechenland durch die Philosophie politisch zu regeneriren und wie den Sophisten und volksverführenden Dichtern, so auch der ungesunden Politik der den Lastern der Menge schmeichelnden demokratischen Staatsmänner entgegenzutreten, wie ist es dann möglich, dass ein Dialog, in welchem die Staatsmänner Athens (aristokratische und demokratische bunt durcheinander) bona fide als Tugendspiegel aufgestellt werden, von Plato sollte verfasst worden sein? Grade also, weil die im Meno behandelte *ἀρετή* weder die sokratische noch die platonische, sondern die populäre der Sophisten und der unphilosophischen Masse ist, zugleich aber als Tugend schlechthin gefasst wird, kann das Gespräch nicht Plato's Werk sein, dessen ideale Poesie sich niemals zu einem so partiellen Gegenstande als Vorwurf eines Dramas herabgelassen; wäre diess aber einmal geschehen, sicherlich den philosophischen Gegensatz, wie schon im Protagoras genugsam geschieht, dabei aufs Stärkste hervorgehoben hätte.

Gehen wir auf den Dialog näher ein, so tritt das Unplatonische desselben in der Ausführung ebenso hervor, wie in dem Grundgedanken und der Anlage. Diese lässt sich in der Kürze folgendermassen darstellen:

I. V o r b e r e i t e n d e r T h e i l, in dem das Thema des Ganzen aufgestellt und von verschiedenen Seiten her beleuchtet wird, ohne dass es zur Lösung der anfänglich

1 Diess ist der Sinn der mit Recht berühmten Auseinandersetzung im Gorgias (p. 515 D — 519), bei welcher nur Aristeides des Lysimachos Sohn als ehrenwerthe Ausnahme genannt wird (526 B). Damit stimmt wieder der Tadel der alten Gesetzgeber in den Leges (p. 922 E) und die in der Rep. immer wieder ausgedrückte Sehnsucht nach der Herrschaft der Philosophie, ohne welche *οὔτε πόλει οὔτε πολίταις κακῶν παῦλα ἔσται* (p. 501 E), überein.

aufgeworfenen Frage käme. Indem sich nämlich an die ursprüngliche Fragstellung die weitere Frage nach dem Wesen der Tugend knüpft, erweist sich Menon unfähig, Genügendes darüber beizubringen. (p. 70—86. C.)

a) Einleitung. Aufforderung des Menon an Sokrates; Zurückführung der Frage auf die Untersuchung des Wesens der Tugend. (—71. D.)

b) Erste Definition der Tugend. Es müssen verschiedene Begriffe derselben je nach der Stellung und Individualität ihrer Träger angenommen werden. Sokrates hebt dagegen die Einheit der Tugend hervor. (71 E—73 C.)

c) Zweite Definition: die Tugend ist Herrschervermögen. Sokrates corrigirt diesen Irrthum. (74 A.)

d) Sokrates sucht den rathlosen Menon durch Beispiele auf den rechten Weg zu bringen (p. 74 B—77 B), worauf die dritte Definition (das Gute wünschen und sich verschaffen können. 77 B) und deren Verarbeitung folgt (p. 79 D).

Den Uebergang zum zweiten Theile macht der eristische Einwurf des Menon, dem Sokrates durch die Lehre von der Wiedererinnerung begegnet, welche Lehre durch Exemplification als richtig darzuthun, er mit einem herbeigerufenen Sclaven eine mathematische Katechese vornimmt. (p. 80 D—86 C).

II. Eigentliche Durcharbeitung der Frage bis zur Lösung derselben auf hypothetischem Wege (p. 86 C—100); also: Hypothetische Erörterung über Lehrbarkeit oder Nichtlehrbarkeit der Tugend. Zur Vorbereitung dient eine methodologische Bemerkung (87 B).

a) Die Tugend ist ein Wissen, denn sie ist Verständigkeit (φρόνησις); also ist sie nicht von Natur (p. 87 C—89 B).

b) Die Tugend ist aber auch kein Wissen, da es keine Lehrer und Schüler derselben giebt; es lehren sie weder Sophisten noch Politiker; auch haben weder Sophisten noch Politiker noch Dichter über ihre Lehrbarkeit ein übereinstimmendes Urtheil (p. 89 D—96 C).

c) Nach kurzer Recapitulation beider vorhergehenden Resultate Hervorhebung des Satzes, dass in Bezug auf das Handeln die richtige Vorstellung so viel gelte, als das Wissen (p. 96 D—99 C).

d) Da die Tugend weder von Natur, noch durch Lehre kommt, wird sie der göttlichen Fügung oder Mittheilung (*θείᾳ μοίρᾳ*) verdankt (p. 100).

Wie schon aus dieser kurzen Uebersicht die unlogischen Sprünge, welche der Menoverfasser sich erlaubt, erhellen, so geht der Mangel an richtiger Argumentation durch den ganzen Dialog hindurch, welcher den Interpreten denn auch nicht entgehen konnte, aber aus der Absicht Plato's, damit die Sophisten zu verhöhnen und insbesondere Menon zu persifliren, erklärt wurde. Indessen erweist sich diese Betrachtungsweise wie im Allgemeinen, so im Besondern desswegen als nicht stichhaltig, weil logische Fehler auch bei der Begründung des specifisch platonischen Dogmas von der Wiedererinnerung und des keineswegs scherzhaft gemeinten Schlussresultates vorkommen. Wie wenig aber der Verfasser des Dialogs den Regeln der Logik nachzukommen wisse, wolle man aus folgenden Beispielen ersehen. Pag. 85 D. wird als Ergebniss der vorhergehenden Katechese des menonischen Dieners der Satz aufgestellt, dass das Wissen oder vielmehr das Lernen (*τὸ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὑτῷ ἐπιστήμην*) eine Wiedererinnerung sei. Das Wissen nun, so wird weiter raisonnirt, muss der Mensch entweder einmal empfangen oder ewiglich gehabt haben. Da er es nun in diesem Leben (als Mensch) nicht empfangen hat, so muss diess vorher geschehen sein. Diess war die Zeit, sagt Sokrates, wo er noch nicht Mensch war, und fährt nun wörtlich so fort: *εἰ οὖν ὃν ἂν ᾖ χρόνον καὶ ὃν ἂν μὴ ᾖ ἄνθρωπος, ἐνέσονται αὐτῷ ἀληθεῖς δόξαι, αἳ ἐρωτήσει ἐπεγερθεῖσαι ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἆρ' οὖν τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα ἔσται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ; δῆλον γὰρ ὅτι τὸν πάντα χρόνον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. M. φαίνεται. Σω. Οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη κ. τ. λ.* Hier ist in den Worten: *εἰ οὖν ὃν ἂν ᾖ χρόνον καὶ ὃν ἂν μὴ ᾖ ἄνθρωπος, ἐνέσονται αὐτῷ ἀληθεῖς δόξαι* eine falsche Assumption gemacht; und der daraus gezogene Schluss, dass der Mensch also unsterblich sein müsse, ist gleichfalls unberechtigt. Uebrigens wird auch in dem disjunctiven Satze: *ἤτοι ἔλαβέ ποτε ἢ ἀεὶ εἶχεν* (sc. *ὁ ἄνθρωπος τὴν ἐπιστήμην*) das erstere Glied gar nicht auf gültige Weise eliminirt, sondern nur ganz willkürlich entfernt. Plato selbst war viel zu einsich-

tig, von seiner Wiedererinnerungs-Theorie aus einen logischgültigen Beweis der Unsterblichheit der Seele gewinnen zu wollen, wie der betreffende Abschnitt des Phaedo (p. 72 E—76 C) sehr deutlich zeigt. Der Nachahmer im Meno hält nun die von Plato gezogene Grenze, dass aus jenem Dogma wohl die Praeexistenz aber nicht die Unsterblichkeit der Seelen folge (p. 76 C. p. 77. C), keineswegs ein, sondern schiesst, wie diess eben beim Nachahmen und ungeschickten Benutzen zu geschehen pflegt, weit über das Ziel hinaus, wodurch die Sache ins Unsinnige gezerrt wird. Ja, er kehrt das Ganze gewissermassen um, indem er von der Unsterblichkeit und Wiedererinnerung aus auf das wenigstens potentielle Wissen aller möglichen Dinge schliesst, während Plato umgekehrt von den Thatsachen des Bewusstseins und darin sich findenden Begriffen auf die Praeexistenz resp. Unsterblichkeit zurückgeht. Auch die an den Phaedo allerwege sich anlehnenden Ausdrücke des Meno verrathen durch ihre unplatonische Fassung den Epigonen. Da heisst es z. B.: *φασὶ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου ἀθάνατον καὶ τότε μὲν τελευτᾶν, ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι, τότε δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε.* Und darauf folgt nun die Annahme, dass die Seele, da sie auf ihren Wanderungen die Dinge hier und in der Unterwelt und alles Mögliche (*πάντα χρήματα*) geschaut habe, eben desswegen Alles gelernt habe, was mit dem oben mitgetheilten Satze, der Seele hätten die *δόξαι ἀληθεῖς* von Ewigkeit her innegewohnt, wieder nicht stimmt. Und stimmt denn — von den eben angeführten so unplatonischen wie unlogischen Phrasen im Einzelnen abgesehen — die Fassung des Dogmas im Allgemeinen mit Plato's Anschauung? Plato lehrt eine *ἀνάμνησις* der Ideenwelt, weil er sich das Vorhandensein der allgemeinen Begriffe in unserem Bewusstsein nicht anders erklären kann, als durch eine ideal gedachte Praeexistenz der Seele; unser Verfasser, ohne Ahnung des der platonischen Lehre zu Grunde liegenden Problems der Apriorität dieser allgemeinen Begriffe, will damit nur das Sophisma des Menon pariren, welches viel einfacher hätte geschehen können, als durch jenen Flitterstaat einer übel benutzten Gelehrsamkeit.

Pag. 89 A. wird behauptet, dass die *ἀρετή*, da sie *φρόνησις*, also *ἐπιστήμη* sei, nicht auf natürlichem Wege entstehe.

Nun war vorher (p. 87 C.) gesagt, dass die Wissenschaft lehrbar sei, also müsste folgen, dass auch die ἀρετή lehrbar sei. Diess ist in der That p. 89 C., besonders auch D, ausgedrückt. Aber p. 98 D. E, wo dieser Beweis überflüssiger Weise wiederholt wird, wird dennoch ausdrücklich aus dem Nichtvorhandensein von Tugendlehrern geschlossen, die Tugend sei nicht lehrbar, was dem ersteren Beweise widerspricht, gleichwohl aber aufrecht erhalten wird; so dass zwei Sätze, welche sich gegenseitig aufheben, vielmehr beide anerkannt und zur Herbeiführung des Schlussresultates verwendet werden. Wiederum ist der eine dieser Beweise falsch; denn aus dem Umstande, dass keine Lehrer der Tugend da sind, durfte nicht auf das Unlehrbare derselben geschlossen werden. Auch hier hat sich der Verfasser durch das Missverständniss einer platonischen Stelle, wie ich später zeigen werde, zu einem Fehlschluss hinreissen lassen. Aber auch die Voraussetzung, dass es keine Tugendlehrer gebe, beruht auf falscher Argumentation. Die Sophisten und Politiker sind über die Lehrbarkeit und das Wesen der Tugend nicht eins miteinander, so heisst es p. 96 A B, sie können daher nicht als Tugendlehrer betrachtet werden; also — folgert der menonische Sokrates — giebt es keine; und da es keine giebt, ist die Tugend auch nicht lehrbar. Wiederum liegt hier eine missverstandene Stelle des plat. Protagoras zu Grunde, in welcher Sokrates gegen den Sophisten die Thatsache, dass der wackersten Väter Söhne nichtsnutzig würden, zu dem Ende geltend macht, gegen die von Protagoras behauptete Lehrbarkeit der Tugend einen Zweifel zn begründen. Plato lässt seinen Sokrates diess aufstellen, um den Sophisten dadurch zu Erklärungen herauszufordern, welche dessen Unwissenheit über das eigentliche Wesen der Tugend zeigen müssen; denn der platonische Sokrates hält in Wahrheit weder die grossen Staatsmänner (z. B. Perikles) für gut und tugendhaft im philosophischen Sinne, noch leugnet er im Grunde die Lehrbarkeit der Tugend, wenn das Lehren und Lernen nur richtig gefasst wird. Der Verfasser des Meno hat aber Plato missverstanden, indem er glaubt, dass der protagoreische Sokrates gegen die Lehrbarkeit der Tugend überhaupt sich erkläre, andererseits die berühmten Väter schlimmer Söhne im Ernste als Vertreter sittlicher Güte betrachte.

Endlich muss es auch als unlogisch in Anspruch genommen werden, wenn die ursprüngliche Fragstellung drei verschiedene Weisen zur Erlangung der Tugend unterscheidet, welche gar nicht im Verhältniss der Coordination stehn und sich einander zum Theil wenigstens nicht ausschliessen, wenn ferner, nachdem zwei Glieder dieser Disjunction abgeworfen worden sind, des dritten, nämlich der *ἄσκησις* oder des *ἔθος* der Tugend, keine weitere Erwähnung geschieht [1], drittens aber die *θεῖα μοῖρα* als ein Novum und wie ein Deus ex machina behufs der Auflösung des Problems eingeführt wird, ohne in dem ursprünglichen disjunctiven Urtheil enthalten gewesen zu sein. Keiner dieser drei Punkte lässt sich mit Plato's Bewusstsein von der Nothwendigkeit logischer Begriffseintheilung vereinigen.

Aber wie die ganze Fragstellung, wieder nur aus dem missverstandenen Satz Plato's geflossen, dass zur Tugend dreierlei gehöre, Naturanlage, Lehre und Uebung [2], eine unplatonische, und deren Bearbeitung in fast allen Stücken eine unplatonisch-unlogische ist, so finden sich noch einige andere Dinge im Menodialoge, welche den Abstand des Autors von Plato's Denkweise erkennen lassen. Ich erinnere zunächst an die Lehre, dass in Bezug auf das Handeln die richtige Vorstellung eine ebenso gute Leiterin sei als das Wissen (*οὐδὲν ἄρα ὀρθὴ δόξα ἐπιστήμης χεῖρον οὐδὲ ἧττον ὠφελίμη ἔσται εἰς τὰς πράξεις, οὐδὲ ἀνὴρ ὁ ἔχων ὀρθὴν δόξαν ἢ ὁ ἐπιστήμην*), welche um so mehr auffallen muss, da unmittelbar vorher der menonische Sokrates die *ἐπιστήμη* von der *ὀρθὴ δόξα* aufs Schärfste unterschieden hatte. Freilich hängt diess damit zusammen, dass im Meno die praktischen Staatsmänner, die sich auf dem Standpunkt der *ὀρθὴ δόξα* befinden, oder wie der Ausdruck einmal lautet, einer *εὐδοξία* — dass diese als vollgültige Vertreter der Tugend erscheinen. Hier hat also die schon gerügte Verwechslung der politischen Tüchtigkeit mit der Tugend im Sinne der plat. Philosophie den Autor zu einem Satze ver-

1 Und doch nimmt Plato im Phaedo (p. 82 A B) eine *δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετὴ* an, *ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.*

2 Protag. p. 923 D. Vgl. Phaedr. p. 269 D und ferner Xenoph. Mem. III. c. 3. §. 3. Arist. Polit. VII. 13 p. 1338. A. 38.

führt, welcher der Ansicht Plato's durchaus zuwiderläuft. Denn nach Plato ist recht eigentlich die ἐπιστήμη die Bedingung der sittlichen Güte, und Sokrates hat bekanntlich die Tugend gradezu als ἐπιστήμη aufgefasst. Geht man dann auf die Art zurück, wie ὀρθὴ δόξα und ἐπιστήμη im Meno unterschieden werden, so tritt dabei der Mangel der Plato eigenthümlichen Intellectualanschauung deutlich hervor. Denn nach der Doctrin des Meno geht die ὀρθὴ δόξα durch Hinzudenken des Grundes (αἰτίας λογισμῷ) in die ἐπιστήμη über, welches Plato's Sinn durchaus nicht ist, da dieser die ὀρθὴ δόξα bekanntlich toto genere von der ἐπιστήμη unterscheidet und diese besonders in der Republik aufgestellte Lehre im Theaetet durch weitläuftige Beweisführung erhärtet, indem er die Unmöglichkeit, die ὀρθὴ δόξα mit der ἐπιστήμη zu identificiren, nach allen Seiten hin festzustellen sucht. Und das bei dieser Gelegenheit vom Verfasser des Meno gebrauchte Bild ist wieder Plato's ganz unwürdig. Er vergleicht nämlich die festen Erkenntnisse des Wissens mit den regungslosen Statuen der Bildner vor Daidalos, die beweglichen δόξας dagegen mit den schreitenden Bildsäulen des Daidalos und der Späteren — höchst unpassend insofern, als ja die daidalische Kunst einen ungeheueren Fortschritt gegen die frühere Manier vollzieht, wogegen umgekehrt die — nach Ansicht des Menoautors — fixirende Wissenschaft eine höhere Stellung gegenüber der Beweglichkeit der Vorstellungen einnimmt. Vollends wird dadurch die Vergleichung zu einer Sottise, dass Sokrates, der sie macht, selbst ein Bildhauer ist, was der Verfasser nicht beachtet hat, da er ihm sonst nicht einen solchen seine eigene Kunst herabsetzenden Vergleich, den wir übrigens im Euthyphro wiederfinden (p. 11 B), in den Mund gelegt haben würde.

Als ein fernerer Beweis, dass wir im Meno nicht mit Plato zu thun haben, kann die Benutzung des hypothetischen Verfahrens im zweiten Theile des Gespräches gelten. Wir wollen es, sagt da der menonische Sokrates, wie die Geometer machen, und von einer Voraussetzung ausgehend die Consequenzen derselben durchgehen (p. 86 E — 87 B); diess geschieht denn auch, wiewohl nicht im genauen Parallelismus mit dem mathematischen Verfahren, in dem darauf folgenden Dialog. Aber Plato hat sich ja in der Republik

ausdrücklich dagegen erklärt, in der Dialektik von festen Voraussetzungen auszugehen, ehe man bei dem Voraussetzungslosen, der Idee, angekommen sei. Grade das Verfahren der Geometrie unterscheidet er ausdrücklich von dem des Philosophirens. Rep. VI p. 510 beschreibt er das erstere und resumirt p. 511 A folgendermassen: *τοῦτο τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον, ὑποθέσεσι δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν, ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσι καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις*; dann aber geht er zur Dialektik über: *τὸ τοίνυν ἕτερον τμῆμα τοῦ νοητοῦ — οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προςχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.* Nun könnte freilich hier eingewendet werden, dass „Plato“ in einem Dialoge, welcher von der populären Tugend handelt, das dialektische Verfahren absichtlich mit einem andern vertauscht habe, was eine ganz besondere „Feinheit“ sei. Aber diese Annahme würde nichts Anderes besagen, als dass Plato einen unphilosophischen Gegenstand auf unphilosophische Weise behandelt habe, was zu den oben erörterten Gesichtspunkten seiner Schriftstellerei schlechterdings nicht passt. Oder welcher sonstige Plan sollte bei einem derartigen Vorhaben angenommen werden? Etwa die Absicht, Sophisten oder anderweitige unwürdige Schriftsteller zu verhöhnen? Diess würde doch sicherlich von einem Plato anders geschehen sein und pflegt von ihm anders zu geschehen. Der platonische Sokrates ist niemals Nachahmer, sondern stets Gegner und Ueberwinder falscher Richtungen in der Wissenschaft und Litteratur.

Sollte aber für Jemand die Ueberzeugung von der Unechtheit des Meno durch alles bisher Beigebrachte noch nicht feststehen, so wird sie wesentlich gefördert werden durch den Nachweis, dass der Dialog aus den echten platonischen Schriften durchaus zusammengestoppelt ist, so dass

kaum ein wichtigerer Gedanke, kaum eine wichtigere Wendung des Gesprächs sich nicht als Nachahmung in Plato's Werken wiederfindet. Besonders haben Theaetet, Phaedo, Phaedrus, Gorgias, in erster Linie aber Protagoras beigesteuert, welcher sozusagen den Stoff des Ganzen liefern musste. Gleich der Anfang des Gesprächs ist dem Anfang des Theaetet nachgebildet. Der jugendliche, ungewandte Theaetet antwortet auf die Frage: was ist Wissenschaft? mit einzelnen Wissenschaften; ähnlich muss also Menon auf die Frage: was ist Tugend? mit einzelnen Tugenden antworten, und zwar übertreibt der Nachahmer diess durch Wiederholung (zuerst p. 71 E—72 C und p. 74 A), obgleich der ganze Fehler schon das erstemal sehr unpassend einem Schüler des Gorgias, welcher sich gleich nachher gewandt im Wortgefecht zeigt, beigelegt ward. Auch die Negativität in der Behandlung des Tugendbegriffs, welche sich durch das ganze Gespräch hindurchzieht und nur ganz zuletzt dem unlogisch herbeigezogenen „göttlichen Geschenk" Platz macht, erinnert an die analoge negative Behandlung des Begriffs der Wissenschaft im Theaetet. — Der Phaedo ist besonders bei der Stelle von der *ἀνάμνησις* herbeigezogen und die betreffende Stelle desselben p. 72 E folgg. mitunter wörtlich, im Allgemeinen aber missverständlich wie schon bemerkt worden, benutzt. Auf die Zugrundelegung des Phaedo deutet schon das ungeschickte Hervorheben der Unsterblichkeitslehre im Meno, welche nichts zur Sache thut, noch mehr aber die Demonstration der Wiedererinnerungstheorie an einer mathematischen Figur, wozu der Anlass p. 73 B des Phaedo gefunden ward: *ἔπειτα ἐάν τις ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγῃ ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐνταῦθα σαφέστατα κατηγορεῖ, ὅτι τοῦτο* (sc. *τὴν μάθησιν ἀνάμνησιν εἶναι*) *οὕτως ἔχει*. Plato meint das Benutzen mathematischer Figuren und Abfragen aus der Anschauung derselben freilich ganz anders, als der Menoverfasser es verstanden hat. Wir sollen, das ist Plato's Meinung, durch das Sinnliche uns an das Wesen der Sache, an deren Idee, erinnern lassen[1]; der menonische Sokrates treibt mit seinem Antwor-

1 Vgl. p. 75 A. B.; besonders: *ἀλλὰ μὲν δὴ ἔκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ δ' ἔστιν (ἴσον) καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν κ. τ. λ.*

ter nur Anschauungslehre, wodurch ihm die verschiedenen Grössenverhältnisse klar gemacht werden, aber nicht irgendwelche Begriffsbestimmung gewonnen wird. Vieles dabei, so bemerkt Ast[1] mit Recht, ist nur Wiederholung, und zwar weitläuftige und erklärende, des im Phaedo Vorgetragenen, wie Phaed. 75. C.: *πρὶν γενέσθαι ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη ἡμῖν αὐτὴν εἰληφέναι*, woraus die schon oben wiederholt besprochene Aeusserung im Meno p. 86. A. geflossen ist. Phaed. 79. D. wird von der Seele gesagt, sie gehe zum Seienden, Ewigen und stets Gleichen *ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ*; daraus macht der Meno p. 81 D: *ἅτε γὰρ τῆς φύσεως συγγενοῦς οὔσης καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν*, wodurch Plato's Sinn in zweifacher Beziehung verfehlt ist, einmal, weil dieser nicht von der Verwandtschaft der Seele mit der ganzen Natur, sondern nur mit der Ideenwelt redet (Vgl. auch Phaed. p. 80 B. 92 D); sodann, weil er nicht annimmt, dass man durch Wiedererinnerung an Eines zugleich alles Andere finde. Das häufige Werden und Vergehen, die Seelenwanderung, kommt sowohl im Phaedrus als im Phaedo vor (dort p. 248 E folgg. hier p. 71 E folgg.); daraus macht der Meno p. 81 B die nachahmende Phrase: *φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον καὶ τότε μὲν τελευτᾶν ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι, τότε δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε* — die Priester und Priesterinnen aber, die solche Weisheit tradirt haben sollen, wurden wieder aus Phaedrus p. 235 B bezogen, wo es heisst: *παλαιοὶ καὶ σοφοὶ ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες περὶ αὐτῶν εἰρηκότες καὶ γεγραφότες* etc. Bei der Definition der Farbe (p. 76 C D), welche, um das Plagiat zu verdecken, auf Gorgias zurückgeführt wird, ist Plato's Timaeus benutzt, aber in einer Weise, welche zeigt, dass der Verfasser des Meno die zu Grunde gelegte Stelle nicht verstanden hat. Denn statt der schönen platonischen Bestimmung *χροά ἐστι φλὸξ τῶν σωμάτων ἑκάστων ἀποῤῥέουσα, ὄψει σύμμετρα μόρια ἔχουσα πρὸς αἴσθησιν* setzt er *ἀποῤῥοὴ σ χ η μ ά τ ω ν ὄψει σύμμετρος κ α ὶ α ἰ σ θ η τ ό ς*, wo *σχημάτων* statt *σωμάτων* eine ebenso schlimme Aenderung ist, als das *καὶ*

1 A. a. O. p. 404.

αἰσθητός hinter ὄψει σύμμετρος ein lahmer Zusatz. Und über diese dem Plato nachgebildete Definition muss sich Sokrates, der sie selbst aufstellt, als eine „tragische" lustig machen, indem er dann zugleich seine eigenen in Aussicht stehenden Unterhaltungen als Mysterienweihe ironisirt! Die Anführung des Ismenias (p. 90 A) ist aus der Rep. entlehnt.

Die Benutzung des Phaedrus ergiebt sich ferner noch nach Ast's scharfsinniger Bemerkung aus p. 76 D, wo die Worte des Pindaros angeführt sind mit Nennung des Namens des Dichters, während Plato sie ohne Namen desselben im Phaedrus citirt hatte. Der Nachahmer, so bemerkt Ast mit Recht[1], geht gewöhnlich über sein Vorbild hinaus, indem er es erweitert, Erklärungen und nähere Bestimmungen hinzufügt — welche Manier wir auch sonst im Meno angewandt finden. Wenn p. 98 A der λογισμός auf die ἀνάμνησις zurückgeführt wird, so geschieht diess, wie derselbe Ast richtig sagt [2], ohne Zweifel nach dem Phaedrus p. 249 B, und der Gedanke, dass die richtige Vorstellung durch den λογισμός gebunden und bleibend gemacht wird, ist wohl ebenfalls nur aus jenem Ausdrucke im Phaedrus: εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον entstanden. Selbst die eine Stelle des Theognis (p. 95 D E) fand der Verfasser schon bei einer ähnlichen Besprechung des Sokrates, als welche er fingirt hat, vor, nämlich in Xenophon's Memorabilien *I*, c. 2. §. 20; aber auch hier hat der Nachahmer nicht eine Erweiterung vorzunehmen unterlassen können. Er bringt nämlich noch eine zweite Stelle des Theognis vor, um den Widerspruch des Dichters mit sich selbst zu zeigen, was freilich ein Irrthum ist, aber ein Irrthum, der wieder auf die Nachahmung der im plat. Protagoras vorkommenden vergleichenden Behandlung der beiden Stellen des Simonides (p. 339 A. C. folgg.) zurückweist.

An den Gorgiasdialog erinnert p. 71 E., wo die Tugend als Klugheit gegen Freund und Feind beschrieben wird, vgl. p. 480 E, noch mehr aber die Ausführung des Satzes p. 77 B folgg., dass nur das Gute gewollt werde, welche dort pag. 468 A folgg. geliefert ist. Wieder kann

1 A. a. O. p. 406.
2 Ebend.

der Menoautor hier nicht umhin, von dem ganz einfachen platonischen Satze durch allerlei Erweiterungen und Modificationen abzuweichen, besonders durch die Annahme, dass man auch das Schlimme, als solches es kennend, wollen möge, was hintennach durch eine curiose Argumentation dann wieder zurückgenommen werden muss. Dasjenige Werk Plato's endlich, welches dem Meno durchaus zu Grunde gelegt worden ist und den allermeisten Stoff geliefert hat, ist Protagoras. In diesem mit so grosser dramatischer Kunst durchgeführten Dialog knüpft sich bekanntlich der *ἔλεγχος* des Sophisten vornehmlich an die Frage von der Lehrbarkeit der Tugend, an welcher Methode und Inhalt der sophistischen Doctrin zur Darlegung kommen. Nachdem der Sophist (p. 318 E) sein Programm aufgestellt, dass er Oekonomik und Politik lehre, um die Menschen zu „guten Bürgern" zu machen, drückt Sokrates seinen Zweifel an der Lehrbarkeit dieses Gegenstandes aus (p. 319 A) und macht besonders darauf aufmerksam, dass die hervorragendsten Staatsmänner, wie Perikles, nicht im Stande gewesen seien, ihre Kunst zu lehren, woran er die Aufforderung knüpft, Protagoras möge ihnen zeigen: *ὡς διδακτὸν ἡ ἀρετή*. Dieser beginnt nun mit einem Mythos, worin er die Geschenke der Götter an die Menschen aufzählt, zu welcher „*θεῖα μοῖρα*" (p. 322 A) die diesen so nothwendige politische Kunst als ganz allgemeine Gabe hinzugefügt wird, in Folge dessen alle Menschen glauben sollen, dass Jedermann an der Gerechtigkeit und der übrigen politischen Tugend Theil habe (p. 323 A). So müsse also Jeder gerecht sein, was aber nicht von Natur komme und dem Ungefähr, sondern durch Lehre und Sorgfalt oder Uebung (*οὐ φύσει οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας* p. 323 C). Darauf lässt er sich über die Unfähigkeit der grossen Staatsmänner aus, als Lehrer ihrer Kunst aufzutreten, in welcher Rede besonders auch die Einheit der Tugend hervorgekehrt wird (*τοῦτο τὸ ἓν οὐ τεκτονικὴ οὐδὲ χαλκεία οὐδὲ κεραμεία, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι, καὶ συλλήβδην ἓν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν* p. 324 E—325 A); auf diesen Punkt kommt später Sokrates sich derselben Worte bedienend (p. 329 C) zurück, um die Frage zu stellen, ob die Tugend Eins sei oder Theile (*μόρια*) habe. Ehe derselbe noch

erledigt worden, geht Sokrates dann zu einer neuen Verhandlung über, worin vom Verhältniss der σωφροσύνη und ἀφροσύνη zur σοφία die Rede ist (p. 332—333 C), berührt den im Xenophon so oft vorkommenden Satz von der Nützlichkeit des Guten (*ταῦτ' ἐστιν ἀγαθά, ἅ ἐστιν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις* p. 333 D) und beginnt dann nach vielen Ausweichungen des Protagoras, jedoch durch die andern Anwesenden in seinem Vorhaben unterstützt, mit dem Sophisten den dialektischen Kampf (p. 338 E), worin die Dichterstellen verhandelt werden (—347 C), dann die Frage nach der Einheit der Tugend noch einmal wiederkehrt, und endlich als auf einen Cardinalpunkt, auf die Beziehung des Guten zur Lust, die Rede kommt. Sokrates benutzt diess Letztere, den ihm eigenthümlichen Gesichtspunkt, dass die Tugend ein Wissen sei, geltend zu machen (p. 352 B folgg. φρόνησις ebend. C. vgl. 357 D. E) und schliesst mit der einen Bemerkung, dass er Alles nur gefragt habe, um zu erfahren, was denn eigentlich die Tugend sei (p. 360 E), weil, wenn diess erkannt wäre, auch die Untersuchung über die Lehrbarkeit oder Nichtlehrbarkeit der Tugend ihren Abschluss erhalten würde, sodann mit der andern, dass dieser Abschluss noch nicht erreicht sei, weil die Tugend nach Protagoras etwas Anderes wäre als Wissen, daher sie auch nicht lehrbar sei (361 B), während nach seiner Ansicht sie lehrbar sei, weil sie ganz Wissen sei — über welches Dilemma die Entscheidung scheinbar ausgesetzt bleibt, um dem Nachdenken der Leser überlassen zu werden.

Wer sieht bei dieser Angabe einiger Hauptgedanken des plat. Protagoras, welche dessen kunstvollem Gefüge entnommen wurden, nicht sofort, dass sie dem Menodialoge als Unterlage gedient haben? Tritt nicht im Meno gleichfalls die Frage nach der Lehrbarkeit so in den Vordergrund, dass von ihr in beinahe allen Theilen des Dialogs die Rede ist[1]? Wird nicht im Meno gleichfalls die Wendung gebraucht, dass um die Entstehung der Tugend zn erkennen, die Erkenntniss des Wesens der Tugend vorausgesetzt werden müsse?[2] Werden nicht die grossen Staatsmänner als

1 Siehe oben p. 355—356.
2 p. 71 A folgg.

Zeugen für die Nichtlehrbarkeit der Tugend herbeigezogen?[1] Müssen nicht die Frage nach der Einheit der Tugend[2], der Gegensatz der Lehrbarkeit oder Nichtlehrbarkeit derselben[3], die Nützlichkeit des Gutseins[4], die σωφροσύνη und ἀφροσύνη[5] auch im Meno figuriren, wobei oft dieselben Ausdrücke wie im Protagoras gebraucht werden[6]? Dienen freilich in dem platonischen Werke die philosophischen Probleme einem weitern, höheren, dramatischen Zwecke, so hat diess der Menoautor trotz aller Zuthaten nicht erreichen können, indem er wie am Stoffe seines Dialogs seine Unselbständigkeit des Denkens, so an der Compositionsform seine Unfähigkeit der Dramatisirung an den Tag legt.

Ich will in dieser Hinsicht nur auf die vielen unnützen, in dem Dialoge vorkommenden Wiederholungen hindeuten, so wie darauf, dass mehrere, ja die meisten der aufgeworfenen Streitfragen entweder gar keine oder eine vom Sokratismus und Platonismus abweichende Lösung empfangen, ferner aber auf die Unangemessenheit, in einem den ethischen Problemen gewidmeten Dialoge die Lehre von der ἀνάμνησις mit so grosser Breite (und dennoch freilich ungenügend) darzulegen. So wenig die Einen unter den Interpreten vermocht haben, letzteren Umstand dadurch zu rechtfertigen, dass sie einen wesentlich der Erkenntnisslehre gewidmeten Zweck der Schrift annahmen, so gross war die Schwierigkeit für die Andern, zwischen der im Meno vorgetragenen Lehre von der Genesis der Tugend und der platonischen Wiedererinnerungshypothese Einheit zu stiften. Denn wenn die Seele nach den Worten des Menoverfassers Alles aus dem früheren Leben schon als erkannt mitbringt

1 p. 93 A folgg.
2 p. 72 C folgg.
3 p. 87 B. C. 89 C folgg. p. 98 folgg.
4 p. 87 E folgg.
5 p. 88 C. D.
6 Diess geht bis zu Kleinigkeiten. Im Protagoras (p. 334 C) sagt Sokrates schalkhaft ἐπιλήσμων τις ὢν ἄνθρωπος; im Meno (p. 71 C) οὐ πάνυ εἰμὶ μνήμων; jenes sehr passend, um dadurch den Wortschwall des Protagoras, den die Andern bewundern, als nicht zur Sache gehörig, dem Verständniss schädlich zu kritisiren; hier sehr frostig und unpassend.

und nur daran erinnert zu werden braucht, um zu einer umfassenden und als solcher philosophischen Weltanschauung zu gelangen, wozu bedarf es noch eines göttlichen Geschenkes (*θείας μοίρας*), um tugendhaft zu sein, und wie kann die Tugend dann noch als nicht lehrbar bezeichnet werden? Oder umgekehrt: bedarf es, wie der Verfasser durch missverständliche Deutung der angegebenen Stellen des Protagoras, vielleicht auch der Republik und der Leges verleitet vorträgt, einer besonderen göttlichen Gnadengabe, um zur Tugend zu kommen, wozu dient dann die „Wiedererinnerung", welche doch grade in Bezug auf die ethische Untersuchung in die Unterhaltung gebracht wird? Man sieht, denke ich, hier wiederum sehr deutlich die schon bei den andern unechten Dialogen gerügte Manier, durch Composition heterogener Elemente ein Ganzes zusammenzubringen, ohne dass dessen einzelne Theile, im wahren Sinne des Wortes disjecta membra poetae, in einen logisch richtigen Zusammenhang gebracht würden, da jenes Ganze nicht aus der productiven Anschauung eines genialen Kopfes, sondern aus der Flickarbeit eines Nachahmers hervorgegangen ist.

Dass wir mit einem solchen im Meno zu thun haben, geht endlich aus der sehr mangelhaften Prosopopoeie hervor. Der menonische Sokrates ist dem protagoreischen insofern nachgebildet, als er durchaus nicht lehrend, vielmehr den Gegner prüfend, sollicitirend und widerlegend auftreten soll. Aber dieser — sich in allen Stücken unwissend nennende [1] — Sokrates bleibt seiner Rolle nicht treu, indem er jenes Dogma von der Wiedererinnerung und am Schluss das andere Dogma von der Tugend als göttlicher Gnadenwirkung vorträgt, worin er sich so sehr unvortheilhaft unterscheidet von seinem protagoreischen Vorbilde, welches den Sophisten klüglich mit leeren Händen abziehen lässt und ihn auf ein neues Mal einladet. Aber auch insofern verfährt der menonische Sokrates unsokratisch und unplatonisch, als er die Sophisten dem Anytos gegenüber indirect in Schutz nimmt [2], den Charakter des Tugendhaften nicht als eines Wissenden und Verständigen behauptet, gegen den Meno

1 p. 71 B. C. 80 C.
2 p. 92 C folgg.

mit unvollkommener Ironie und theils unlogischer theils wenigstens ungenügender Argumentation verfährt. „Seine Erklärung von der Gestalt — so bemerkt in dieser Hinsicht Ast mit Recht[1] — dass sie das die Farbe Begleitende sei, giebt er auf, da Menon erinnert, dass man ihn wieder fragen würde, was die Farbe sei, und erklärt die Gestalt für die Gränze des Körpers (p. 76 A). Die Frage, was die Farbe sei, beantwortet er dann nach Gorgias (d. h. aus dem Timaeus Plato's vgl. oben p. 363), er, der zuvor vom Gorgias nicht viel wissen zu wollen schien, wenigstens vorgab, dass er sich seiner Definition von der Tugend nicht erinnern könne (p. 71 C), und dieses ist um so ungeschickter, da Menon ein Schüler des Gorgias war, Sokrates also hätte voraussetzen müssen, dass ihm diese Definition bekannt sei; wenigstens hätte es ihm der platonische Sokrates zu verstehen gegeben, dass er als Schüler des Gorgias es besser wissen müsse"! Dazu kommen noch allerlei auffallende Dinge. So ist es dem Charakter des Sokrates nicht angemessen, bei der Aufstellung eines Gleichnisses für die Methode einen naturwissenschaftlichen Gegenstand zu wählen (p. 74 B folgg.); und ebenso wenig, diesen zu einer solchen Länge auszuspinnen, wie im Meno geschieht (durch vier Capitel hindurch, 6—9); völlig unsokratisch ist aber, dass er, um die Lernbegierde des Menon zu steigern, diesem seine Philosophie als eine Mysterienweihe anpreist (p. 76 E), ja, als Menon sich zu bleiben bereit erklärt, diesem seine Hülfe verspricht, nur könne er nicht viele so schöne Dinge sagen (*ἀλλὰ μὴν προθυμίας γε οὐδὲν ἀπολείψω, καὶ σοῦ ἕνεκα καὶ ἐμαυτοῦ λέγων τοιαῦτα· ἀλλ' ὅπως μὴ οὐχ' οἷός τ' ἔσομαι πολλὰ τοιαῦτα λέγειν* p. 70 A). Nachher aber wird er dieser wunderlichen Bescheidenheit, die freilich zuletzt noch einmal vorrückt (p. 98 B), sehr ungetreu, indem er sich bei Gelegenheit der Katechese des Sclaven mit seiner Fragekunst brüstet und „den Menon darauf aufmerksam macht, gleich einem mit seiner Virtuosität prahlenden Künstler"[2] (p. 84 E). Den Drohungen des Anytos weiss er nur einen sehr schwachmüthigen Protest entgegenzusetzen (p. 95 A); und was er am Schluss zu Menon über Anytos sagt, ist nicht weniger matt. Die Haltungslosigkeit

1 A. a. O. p. 401.
2 Ast a. a. O. p. 403.

des menonischen Sokrates zeigt sich ganz besonders darin, dass er Menon mitunter als Sophistenschüler ironisch, dann wieder als eigenen Schüler mit Ernst und mit dem Streben, ihn wirklich zu belehren, behandelt.

Dieser Dualismus erklärt sich freilich, wenn man ins Auge fasst, wie schwankend und unklar die Gestalt Menon's selbst gehalten ist. Der Verfasser bezog dieselbe zunächst aus Xenophon's Anabasis, war aber nicht im Stande, sie dergestalt individuell zu beseelen, dass sie zu einem dramatischen Prosopon, wie die plat. Gespräche solche uns vorführen, geworden wäre. Menon wird also als ein Schüler des Gorgias eingeführt und setzt uns zunächst als solcher wegen seiner Unwissenheit und Ungewandtheit des Denkens in Erstaunen, aber „auf einmal wirft der anfangs so ungeübte Menon dem Sokrates Einfältigkeit vor (p. 75 E) und macht ihm scharfsinnige Einwendungen“[1]. Ist es nun schon sehr auffallend, dass ein Schüler des Gorgias jene anfängliche Frage thut, ob die Tugend lehrbar sei oder natürlich oder durch Uebung zu erwerben, so ists vollends gegen alle glaubhafte Charakteristik, dass dieser Sophistenzögling die Nichtlehrbarkeit der Tugend sich einreden lässt und am Ende mit der *θεία μοῖρα* vorlieb nimmt. Menon's Gestalt schwankt also zwischen der Repräsentation einer noch unverkünstelten Lernbegierde und einer schon erworbenen Sophistenweisheit, die namentlich bei der Aufstellung des eristischen Einwandes (p. 80 D) sich geltend macht[2]. Undramatisch ist auch das Verhältniss des Menon zum Anytos. Letzterer erscheint als heftiger Feind der Sophisten; wie kann er dann mit Menon befreundet sein, und wie kann Sokrates am Schluss diesen anweisen, auf Anytos wirken zu wollen? Man sieht, dass der Verfasser nicht im Stande gewesen ist, die von ihm im Dialog gebrauchten Personen in ein richtiges Verhältniss zu einander zu setzen.

Was endlich den Anytos anbetrifft, so liegt es nahe, in der dieser Figur des Gesprächs gegen Sokrates in den Mund gelegten Drohung einen Versuch des Verfassers zu

1 Ast a. a. O. p. 401.

2 Menon einfach zum Vertreter der Sophistik zu machen, wie manche Interpreten es thun, verbietet schon die Stelle, wo sich Menon selbst sehr entschieden gegen diese ausspricht (p. 95).

erblicken, durch eine kleinliche Pragmatik die Rolle zu erklären, welche jener Demagog als Ankläger des Sokrates in dessen Processe spielte. Plato selbst würde einen Mann, der ein Mitveranlasser der Hinrichtung seines verehrten Lehrers war, sicherlich in ganz anderer Weise dramatisch eingeführt haben, wenn er sich überhaupt dazu hätte überwinden können. Ferner war Sokrates, so weit unsere historische Kenntniss reicht, mit Anytos vorher gar nicht in so persönliche Berührung gekommen, wie es dem Menodialog nach der Fall gewesen zu sein scheint. Nun ist es aber Plato's Weise nicht, von dem wirklich Geschehenen abweichend, Begegnungen zwischen Sokrates und andern Athenern frei zu erdichten, um sich damit eine Scenerie für seine philosophischen Dramen zu verschaffen. Ausserdem erscheint noch die Art, wie Anytos in das Gespräch gezogen wird und daraus wieder verschwindet, in hohem Grade unkünstlerisch; weiss man doch kaum, ob er sich nach ausgestossener Drohung (p. 94E) entfernt oder, worauf der Schluss hinzudeuten scheint, als stummgewordener Zuhörer dem Reste der Unterredung beiwohnt. So unbefriedigend die eine Alternative ist, so wenig gefällig ist die andere.

In welche unauflöslichen Schwierigkeiten überhaupt die Prosopographie des Dialogs verwickelt, wenn man bei der Echtheit desselben stehen bleiben will, zeigt die Divergenz der Interpreten recht deutlich. Aus der Art, wie Menon geschildert wird, folgert Munk mit Recht, dass dem Verfasser des Dialogs die Anabasis Xenophon's vorgelegen habe. Schrieb dieser nun sein Buch erst mehrere Jahre nach der von ihm geschilderten Begebenheit, so kommen wir mit dem Meno in eine Zeit, die der des Symposiums nahe rückt[1]. Schleiermacher hatte wiederum gute Gründe, den Meno nach dem Theaetet zu setzen, was durch die eben hervorgehobenen Beziehungen des ersteren zum letzteren Dialoge nur bestätigt wird. Andererseits macht Socher mit Recht geltend, dass die Art, wie im Meno Anytos eingeführt und am Schluss von ihm gesprochen wird, darauf hindeute, dass die Anklage des Sokrates durch ihn noch nicht erhoben worden war, sonst würde Alles, was von und zu ihm gesagt werde, als viel zu wenig, viel zu mild erscheinen. Auch Susemihl

1 A. a. O. p. 366—367.

schliesst sich dem letzteren Urtheil in sofern an, als er die Abfassung des Dialogs vor die Hinrichtung des Sokrates setzt. Wir kommen also in die eigenthümliche Lage, anzunehmen, dass, wenn Plato der Verfasser gewesen sein soll, er den Dialog zu einer Zeit geschrieben habe, wo Menon noch gar nicht zu der Stellung in der Litteratur zu gelangen den Anfang gemacht hatte, welche ihn befähigte, die Figur des Dialogs, die er spielt, zu werden. Oder wenn wir mit Schleiermacher und Munk die spätere Abfassung des Gesprächs festhalten, an der bei den oben aufgewiesenen Beziehungen zu einer Reihe von platonischen Dialogen, Phaedrus, Protagoras, Symposium, Theaetet, Phaedo, ja Timaeus nicht zu zweifeln ist, so erscheint eben die Art, wie Anytos eingeführt und behandelt wird, für Plato ganz unbegreiflich. Die einfache Lösung der Schwierigkeit besteht wieder darin, dass man Plato davon freispricht, ein Werk verfasst zu haben, in dem so mannigfache, zum Theil ungeschickte und ungehörige Benutzungen seiner Dialoge vorkommen, und welches zugleich so grosse Mängel in der dramatischen Behandlung zeigt, wie sie nur aus der Unreife oder Unfähigkeit des Verfassers erklärt werden können, Plato aber in keinem Falle zugeschrieben werden dürfen. Vergleicht man den Dialog mit andern Stücken dieser Klasse, wie besonders mit den den Theaetet umgebenden Kratylus, Sophista und Politikus, so muss anerkannt werden, dass er dem Geiste der plat. Philosophie viel näher steht, als diese. Der Verfasser des Meno steht noch sozusagen inmitten der platonischen Werke und bezieht die Fäden seines Gewebes aus diesen, indem er nur, wie der Verfasser des Euthydem und mehrerer kleinerer Dialoge, Xenophon's Schriften mit zu Hülfe nimmt. Dagegen von einer Benutzung oder Kenntniss aristotelischer Philosophie findet sich bei ihm nichts, wodurch er sich von den Verfassern der anderen Werke dieser Gruppe sehr wesentlich unterscheidet. Der Meno wird also der Abfassung nach zwischen die Zeit Plato's und die Zeit des Bekanntwerdens der aristotelischen Schriften zu setzen sein, während die vorher besprochenen Dialoge nach dem letztern Zeitpunkt gesetzt werden müssen, so dass Meno als der älteste, Philebus als der jüngste Dialog dieser Classe zu betrachten wäre.

Cap. VI.

Untersuchung der Echtheit der meist für echt gehaltenen kleineren Schriften: Apologie, Krito, Hippias d. Kl., Euthyphro, Lysis, Laches, Charmides.

Wer an der Hand der Erörterungen des vorigen Abschnittes die Unechtheit der Dialoge der zweiten Classe eingesehen, wird mit um so grösserem Misstrauen die kleinen Schriften, welche der dritten Classe zugewiesen wurden, ins Auge fassen. Dass dieselben sämmtlich den Gesichtspunkten, die Plato für seine Schriftstellerei im Allgemeinen aufstellt und durchgeführt hat, entsprechen, wird auch von den Vertheidigern der Echtheit derselben nicht leicht behauptet werden: es fragt sich aber, ob nicht die beliebte Auskunft, dass wir hier Jugend- oder Gelegenheitsschriften oder aber etwa Lückenbüsser vor uns haben, anwendbar wäre, zumal manche derselben gar auffallende Beziehungen zu aristotelischen Stellen zeigen oder vom Stagiriten auch citirt werden. Was nun die Rubrik der Jugendschriftstellerei betrifft, so ist sie bei Plato gewiss nur mit grosser Vorsicht oder vielmehr Einschränkung anzuwenden, sofern eine litterarische Thätigkeit desselben zu des Sokrates Lebzeiten als unhaltbare Hypothese verworfen werden musste; andererseits aber auch, wenn wir an dasjenige Product seines jugendlichen Alters, dessen Echtheit als feststehend betrachtet werden muss, an den Phaedrus nämlich, denken, Plato's angebliche Jugendschriftstellerei sicherlich nicht mit allzuniedrigem Maasse gemessen werden darf. Sollen ferner ge-

wisse Schriften dieser Classe als „Nebenschriften“ oder Lückenbüsser der übrigen betrachtet werden können, so versteht es sich wohl von selbst, dass auch Lücken in Plato's echten Schriften nachgewiesen werden müssen, zu denen sich der Inhalt jener kleinen Werke als Ausfüllung verhält, oder dass in ihnen mit andern Worten wirkliche Ergänzungen dessen, was in Plato's grössern, als echt bewährten Schriften niedergelegt ist, dargeboten wird. Das ist jedoch nicht der Fall, und kann auch nach dem, was oben über die Absicht und die Pläne dieser Schriften gesagt worden ist, nicht der Fall sein. Findet sich aber, dass sie statt dessen Wiederholungen, Nachklänge und Reminiscenzen des schon bei Plato Dagewesenen enthalten, dass sie ausserdem bedenkliche Rücksichtsnahme auf Xenophon oder gar auf Aristoteles verrathen, so werden sie dann nur um so unbedingter aus dem Kreise der platonischen Werke zu verbannen sein.

Nun sind freilich der Natur der Sache nach die kritischen Mittel, über Echtheit oder Unechtheit der meisten Stücke dieser Classe zu entscheiden, viel dürftiger, und darum die Entscheidung selbst ungleich schwieriger, in einzelnen Fällen selbst misslich. Andererseits ist das Interesse an diesen Werkchen, wenn man sie unbefangen betrachtet und nicht nach der Weise enthusiastischer Platoniker alle möglichen Schönheiten und Tiefsinnigkeiten in sie hineininterpretirt[1], ziemlich untergeordnet. Echt oder nicht, werden

1 Schon hier kann ich nicht umhin, an ein Wort des wackern Socher (bei Gelegenheit seiner Athetese des Lysis) über diesen Dialog und den ihm sehr nahestehenden Charmides zu erinnern, zumal in neuester Zeit die Lobsprüche grade des Lysis wieder überhand genommen haben. Man pflegt, sagt er a. a. O. p. 144, häufig in Schulen diese beiden Dialoge jungen Leuten als erste Lectüre Platon's vorzulegen: man könnte, wenn man die Absicht hätte, sie von dieser Lectüre abzuschrecken, keine zweckmässigere Wahl treffen. Charmides kündigt ein für die Sitten junger Leute so angemessenes, Lysis ein für ihr Herz so interessantes Thema an: Bescheidenheit und Freundschaft! Was erhalten sie? Dort Spitzfindigkeiten, hier Widersprüche, welche den Grund aller Freundschaft aufheben. Und diess ist der grosse Platon, müssen sie denken! Junge Freunde! Hier ist Platon nicht. — Gebt Ihr denn, möchte ich diejenigen Schulmänner fragen, welche aus conservativer Gewöhnung einen Lysis und Charmides für echt halten und mit ihren Schülern lesen, Goethe's natürliche Tochter, den Triumph

sie auf unsere Schätzung Plato's als Philosophen keinen wesentlichen Einfluss üben. Es handelt sich bei ihnen höchstens um die Frage, ob wir sie für die Entwicklungsgeschichte der platonischen Schriftstellerei gebrauchen dürfen und als später überwundene Standpunkte eines grossen litterarischen Genies betrachten sollen, das in ihnen noch unfrei und unselbständig, sich erst später zu der in den bezeugten echten Schriften bewunderten Höhe erhob.

Denn es ist klar, dass das Bild Plato's als Schriftstellers wesentlich anders ausfallen muss, wenn wir annehmen, er habe mit so mangelhaften Compositionen seine litterarische Laufbahn begonnen, wie die allermeisten Schriften dieser Classe sind, oder mit Dialogen, wie Phaedrus und Protagoras, die nach Form und Inhalt mit den besten Erzeugnissen seines Mannesalters sich in vollem Einklang befinden. Da müssen es in der That sehr starke Gründe sein, welche das Misstrauen gegen die kleineren Stücke der platonischen Sammlungen zu beseitigen im Stande sind, besonders wenn gezeigt werden wird, dass von Aristoteles auch nicht einem einzigen derselben die platonische Abkunft bezeugt werde: im Gegentheil sich Spuren finden werden, dass deren Verfasser mitunter den Stagiriten benutzt haben. Dass aber, wie man hier und da zur Entschuldigung der Fehlerhaftigkeit der kleineren Dialoge annimmt, Plato unter dem übermächtigen Einflusse des sokratischen Philosophirens sich noch befunden habe, als er sie schrieb, erweist sich näher zugesehen als leere Ausflucht. Wie wäre es doch möglich gewesen, dass dieser Einfluss sich in Spitzfindigkeiten, Sophistereien, ja Albernheiten und Gedankenlosigkeiten sollte gezeigt haben, deren auch die besseren Erzeugnisse dieser Kategorie, wie Charmides und Laches, sich nicht enthalten können? Und dass Plato, während er angeblich unter sokratischem Banne stand, sich doch wieder zu so manchen Ueberschreitungen des sokratischen Standpunktes habe herbeilassen können, wie fast alle diese Schriften demjenigen zeigen, welcher nicht vertuschender Auslegerei Glauben schenken mag?

der Empfindsamkeit, den Grosscophtha u. dgl. jungen Leuten in die Hände, oder aber den Götz, den Faust, die Iphigenie? Und doch sind jene noch Goethe's echte Schriften.

Ferner, wie undenkbar ist es, dass derselbe Mann, welcher von Phaedrus und Protagoras an bis zum Phaedo, ja bis zu den Gesetzen im Stil und in der Composition seiner Schriften, ebenso aber auch in seiner politisch-socialen und philosophischen Denkweise eine unleugbare Gleichmässigkeit bekundet, eine davon total abweichende Gruppe anderweitiger Productionen veröffentlicht haben sollte, die ausserdem noch allen seinen Erklärungen über den Zweck seiner Schriftstellerei zuwiderlaufen und überhaupt kaum eine verständige Absicht haben, da sie den Leser mehr zu verwirren als zu belehren geeignet sind? Glücklicherweise schützt eine eingehendere Untersuchung dieser kleinen Werke selbst vor der so misslichen Annahme ihres platonischen Ursprunges; sie erscheinen fast sämmtlich mit überwiegenden Gründen als verwerflich, und nur bei der Apologie, allenfalls auch noch beim Krito, mag die negative Entscheidung vorbehalten bleiben. Der unplatonische, ja antiplatonische Charakter des Hippias minor, aber auch des Euthyphro unterliegt keinem Zweifel; und die Trias der engzusammengehörenden Dialoge Charmides, Lysis und Laches wird sich gleichfalls gefallen lassen müssen, Plato abgesprochen zu werden. Diess Urtheil soll im Folgenden näher begründet werden. Was aber die Chronologie dieser Schriften anbetrifft, so mag hier nur bemerkt sein, dass der Laches ausser einigen echten Dialogen den Meno, vielleicht auch den Euthydem voraussetzt, dass der Euthyphro gleichfalls an den Meno anknüpft; Lysis und Charmides dagegen, höchst wahrscheinlich Producte eines und desselben Verfassers, theils auf Aristoteles, theils auf Xenophon bestimmte Rücksichtsnahme bekunden.

1. Apologie.

Ueber das Verhältniss der „Apologie des Sokrates“ und des Menexenusdialogs, dessen Hauptheil auch als ἐπιτάφιος λόγος citirt wird, zu gewissen Stellen der aristotelischen Rhetorik wurde bereits oben [1] gehandelt. Es musste anerkannt werden, dass diejenigen Berufungen auf beide Stücke,

1 Vgl. p. 106—109.

welche augenscheinlich und wirklich den Charakter von Citaten tragen, aus dem untergeschobenen dritten Buche der arist. Rhetorik stammen; dass aber die Beziehungen zu den Stellen in den beiden ersten echten Büchern dieses Werkes ganz andere sind, welche weniger einer Rückbeziehung des Aristoteles auf diese als etwa schon vor ihm vorhandene platonische Werke, denn vielmehr einer Benutzung der von Aristoteles aufbewahrten mündlichen Aeusserung des Sokrates (*Σωκράτης ἔλεγεν*, Rhet. I. 9. p. 1367 B. 8) durch die späteren Verfasser jener nachher dem Plato zugeschriebenen Sachen gleich sehen. Was nun Menexenus anbetrifft, so ist die unplatonische, ja antiplatonische Haltung dieser Schrift so allgemein anerkannt[1], dass es überflüssig wäre, darauf noch einmal zurückzukommen. Denn sowohl die dialogische Umschliessung des in diesem Werke gegebenen *ἐπιτάφιος λόγος* ist als Plato's unwürdig, wie auch dieser *λόγος* selbst als von der Weise Plato's durchaus abweichend erkannt worden, und kein irgendwie stichhaltiger Grund kann ausgesonnen werden, welcher den Philosophen sollte vermocht haben, ein derartiges Stück zu produciren und zu publiciren.

Anders verhält es sich mit der Apologie, welche, nachdem sie früher im Allgemeinen in hohen Ehren gehalten worden war, zwar von Ast in eindringlicher, fast leidenschaftlicher Weise mit der Athetese belegt wurde[2], dann aber gleich darauf an Socher einen enthusiastischen Lobredner und Vertheidiger fand, so dass ihre Echtheit seitdem als wieder festgestellt gilt.

In der That scheint es Socher gelungen zu sein[3], einen guten Theil der von Ast gebrauchten Argumente zu widerlegen. Socher hat ganz Recht, wenn er Ast's Behauptung bestreitet, dass die Apologie einen leeren rhetorischen Schein

1 Ausser Ast führt den Nachweis der Unechtheit trotz der Widerrede von Vit. Loers gegen Ast (Platonis Menexenus. Coloniae, 1824. p. 3—35) besonders Zeller (plat. Studien, p. 144 - 149). Die Quälereien Späterer aber können hier wohl füglich übergangen werden, da sie mit der Erkenntniss, dass die Echtheit des Menexenus von Aristoteles in keinerlei Weise verbürgt werde, sogleich in Nichts zusammenfallen.

2 A. a. O. p. 474—492.

3 A. a. O. p. 69—78.

statt triftiger Vertheidigungsgründe darbiete, und wenn er hervorhebt, dass die Apologie eben nicht den Zweck verfolge, Sokrates' Vertheidigung vor Gericht grade und wörtlich so wiederzugeben, als sie in der Wirklichkeit stattgefunden habe. Letzterer Punkt ist freilich in der neuesten Zeit wiederholt ventilirt worden [1], ohne dass ein bestimmtes Resultat erreicht worden zu sein scheint. Diejenigen, welche noch, wie Zeller und Ueberweg, die Apologie für von Aristoteles bezeugt und demnach für echt halten, haben noch immer die Wahl zwischen dem Glauben an eine „wörtliche Vertheidigungsrede des Sokrates“ und dem an „eine freie Idealisirung,“ wie nach Socher's Vorgange Steinhart angenommen hat. Für und wider beide Standpunkte werden sich Argumente aufbringen lassen, wie denn Ueberweg's Polemik gegen Steinhart keineswegs in allen Punkten zutrifft. So klingt es zwar ausserordentlich gut, wenn Ueberweg sagt, es wäre unter der Würde des Sokrates gewesen, seine Gegner durch thatsächliche Gegenbeweise in dem, was sie unrichtig behauptet hatten, zu widerlegen, er hätte daher nicht mit ängstlicher Sorgfalt auf die einzelnen Punkte der Anklage zu achten, sondern nur gleich den Kern der Sache ins Auge zu fassen nöthig gehabt: das sei in der plat. Apologie denn auch ersichtlich. Aber erwägen wir, wie Sokrates in Xenophon's Memorabilien [2] den beiden Machthabern Kritias und Charikles entgegentritt, denken wir dann an sein in Aristoteles' Rhetorik (L. II. c. 23. p. 1398 A. 15) aufbewahrtes, gegen Meletos gebrauchtes Argument, und erwägen wir endlich die Fassung der Apologie selber, so werden wir nicht umhin können zu urtheilen, dass Sokrates freilich auf die Anklagepunkte seiner Gegner speciell genug eingegangen sei und es keineswegs unter seiner Würde gehalten habe, diese zu widerlegen. Was er unter seiner Würde hielt, war nach Xenophon die Nachahmung der ungesetzlichen Manier mancher Angeklagter, nicht durch Gründe, sondern durch Bitten oder gar durch noch drastischere Mittel, um das Mitleid zu erregen, auf die Geschworenen zu wirken [3]. Eine ganz andere Frage ist es nun aber, ob So-

1 Ueberweg a. a. O. p. 237 folgg.

2 L. I. c. 2. §. 31.

3 Xen. Memorab. IV. c. 4. §. 4: *Τῶν ἄλλων εἰωθότων ἐν τοῖς δι-*

krates sich wirklich so vertheidigt habe, wie wir es in der Apologie lesen; eine Frage, welche bei dem Mangel zuverlässiger Nachrichten bei Xenophon, dessen Memorabilien über des Sokrates Vertheidigung selbst wenig genug bieten — die dem Xenophon zugeschriebene Apologie ist ein untergeschobenes, werthloses Machwerk, ohne alle Bedeutung für die vorliegende Frage — auf genügende Art sich nicht entscheiden lassen wird. Auf der einen Seite liegt die Mögkeit nahe genug, dass der bei der Gerichtsverhandlung mitanwesende Plato die Rede aus dem Gedächtniss niederschrieb zu eigner und der Freunde Erinnerung, daher sie denn als theuere Reliquie auch uns erhalten worden sein mag; auf der anderen Seite lässt sich geltend machen, dass Plato's Dramen in viel höherem und edlerem Sinne Apologien des getödteten Weisen genannt zu werden verdienen, als diese Apologie es ist. Kann nicht Plato — so werden Einige sagen — mit der „Apologie des Sokrates" seine schriftstellerische Laufbahn eröffnet haben und dann erst zur Bildung des philosophischen Dramas fortgeschritten sein? Man mag diess unwahrscheinlich finden, aber als schlechthin unmöglich darf man es auch nicht bezeichnen. Hat ferner Ast in der That einige Schwächen in der Rede ausgemittelt[1] und manche nicht schlecht begründete Bedenken aufgestellt, die auf Nachahmung, sogar missverständliche Nachahmung des Xenophon hinweisen[2], so lässt sich andrerseits nicht leugnen, dass der Stil rein, die Composition einfach und würdig, der Inhalt nicht ohne mannigfache Schönheiten ist. Wer daher die Echtheit aus

καστηρίοις πρὸς χάριν τε τοῖς δικασταῖς διαλέγεσθαι καὶ κολακεύειν καὶ δεῖσθαι παρὰ τοὺς νόμους, καὶ διὰ τὰ τοιαῦτα πολλῶν πολλάκις ὑπὸ τῶν δικαστῶν ἀφιεμένων, ἐκεῖνος οὐδὲν ἠθέλησε τῶν εἰωθότων ἐν τῷ δικαστηρίῳ παρὰ τοὺς νόμους ποιῆσαι κ. τ. λ.

1 So das wiederholte Premiren der *ἀλήθεια*, welches einer Nachahmung des Xenophon gleichsieht (a. a. O. p. 476—7); die mangelhafte Vertheidigung auf den ersten Anklagepunkt (ebend. p. 480); das Herbeiziehen der Mythologie (p. 486) u. s. w.

2 Vgl. ebend. p. 491, besonders auch p. 484—85, wo der Umstand hervorgehoben wird, dass in der Apologie das Daemonium als immer abmahnende Stimme vorkommt, was in Xenophon's Memorab. bestritten, aber grade, als aus diesem Werke durch Missverständniss entnommen, wieder erklärlich wird.

persönlichen Gefühlsgründen festhalten zu müssen glaubt, wird diese bedenklichen Coincidenzen der Apologie mit Xenophon's Memorabilien in der einen oder andern Weise wegzuschaffen und für die mangelhaften Partien der Rede sich so oder so Rechenschaft zu geben suchen; wer dagegen bedenkt, dass Plato in seinen Dramen, wie im Phaedrus, besonders aber auch im Symposion und im Gorgias überall schon besser Sokrates vertheidige, als in der Apologie, wird den Gründen für die Athetese stärkeres Gewicht beizulegen geneigt sein. Eine endgültige Entscheidung wird sich aber, wie bemerkt, schwerlich gewinnen lassen in einer Frage, welche dem subjectiven Belieben einen ziemlich weiten Spielraum eröffnet.

2. Krito.

Aehnlich, wie mit der Apologie, verhält es sich mit dem kleinen Dialoge, welcher Krito überschrieben ist. Auch diesem Stücke können gewisse Schönheiten nicht abgesprochen werden; sowohl die Sprache ist rein und edel, der platonischen angemessen, als auch die Prosopographie im Allgemeinen als richtig anzuerkennen. Indessen gewisse Bedenken erheben sich doch gegen die Echtheit des Werkchens, wenn sie auch nicht grade durchschlagender Art zu sein scheinen. Das erste und vielleicht wichtigste dieser Bedenken, dass der Krito wegen seiner Unbedeutendheit ein Plato's nicht würdiges Werk sei und dessen grossen schriftstellerischen Motiven ganz und gar nicht entspreche, lässt sich vielleicht durch die Betrachtung entkräften, dass hier wie bei der Apologie nur eine Aufzeichnung behufs der Erinnerung an denkwürdige Kundgebungen des verewigten Meisters vorliege, Plato also nicht in eigenem Namen und sozusagen unter eigener Verantwortlichkeit schreibe. Freilich muss man sich bei dieser Annahme wundern, dass davon im Eingange oder Verlaufe des Dialogs gar nichts angedeutet worden ist, dessen Inhalt Plato doch nur von Krito selbst konnte erfahren haben: näher scheint daher die Annahme Ast's zu liegen, dass das Gespräch ein späteres Erzeugniss und an diejenige Stelle des Phaedo (p. 99 A) durch irgend einen Platoniker

angeknüpft worden sei, wo Sokrates sagt: *διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐμοὶ βέλτιον αὖ δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι καὶ δικαιότερον παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην, ἣν ἂν κελεύωσιν· ἐπεὶ νὴ τὸν κύνα, ὡς ἐγῷμαι, πάλαι ἂν ταῦτα τὰ νεῦρά τε καὶ ὀστᾶ ἢ περὶ Μέγαρα ἢ Βοιωτοὺς ἦν — εἰ μὴ δικαιότερον ᾤμην καὶ κάλλιον εἶναι πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην ἥντιν' ἂν τάττῃ.* Dazu kommt, dass noch ein paar andere Stellen des Krito an den Phaedo erinnern, besonders p. 43 B die folgende Aeusserung: *καὶ πολλάκις μὲν δή σε καὶ πρότερον ἐν παντὶ τῷ βίῳ εὐδαιμόνισα τοῦ τρόπου, πολὺ δὲ μάλιστα ἐν τῇ νῦν παρεστώσῃ ξυμφορᾷ, ὡς ῥᾳδίως αὐτὴν καὶ πρᾴως φέρεις,* verglichen mit Phaedo p. 58 E: *εὐδαίμων γάρ μοι ὁ ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὦ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα.* Auch p. 43 D erinnert an Phaedo p. 58 A. Einige Stellen des Krito scheinen Ast selbst Nachahmungen der Apologie zu sein, wie p. 45 B. vgl. Apol. 73 D; p. 51 B. C. vgl. Apol. 28 D. E. Aber diese Anklänge, verdächtig wie sie sind, dürfen doch nicht als ein directer Beweis der Unechtheit des Dialogs genommen werden; die Beziehungen zum Phaedo liessen sich am Ende auch so deuten, dass Plato für diesen Dialog später den lange vorher niedergeschriebenen Krito benutzt habe. Auch hier wird der Subjectivität des Lesers und Forschers die Entscheidung anheimgegeben werden müssen, weil durchschlagende Gründe fehlen, sei es die Echtheit, sei es die Unechtheit definitiv zu behaupten. Wer da glaubt, dass Plato die Apologie zum Andenken an Sokrates niedergeschrieben habe, wird dasselbe auch vom Krito glauben dürfen; wer aber aus Plato's als echt bezeugten Schriften den Schluss zieht, dass derselbe zu gross und zu edel gedacht habe, um der Manier Xenophon's irgendwie und irgendwann sich anzuschliessen, dass er seinen Lehrer vielmehr nur idealisch habe darstellen wollen und können, der wird beide Werkchen, Apologie und Krito, lieber als die Producte eines geschickten, in Plato's Weise und Stil wohl versirten Nachahmers betrachten. Eine solche Annahme ist dann davon befreit, in beiden Stücken authentische Darstellungen aus dem Leben des Sokrates erblicken zu sollen; ihr steht es frei, sich Sokrates vor Gericht in anderer Haltung und Vertheidigungsweise zu denken, als die Apologie ihn uns

vorführt; und von dem alten Freund desselben, Kriton, den Vorwurf entfernt zu halten, den Philosophen zu einer seiner so ganz unwürdigen Handlung, als die Flucht aus dem Gefängnisse gewesen wäre, haben bereden zu wollen, ein um so unglaublicherer Umstand, je besser grade Kriton wissen musste, dass Sokrates keines Falles darauf eingehen würde. Wer den kleinlichen Pragmatismus der griechischen Litterar- und Philosophengeschichte kennt, wird es sehr wahrscheinlich finden, dass er an die angeführte Stelle des Phaedo die Sage anknüpfte, Sokrates sei von seinen Freunden zur Flucht versucht worden: und dass dergleichen Sagen wiederum Themata zu Dialogen und Briefen wurden, ist durch anderweitige Thatsachen hinlänglich bezeugt.

3. Der kleinere Hippias.

Mag indessen eine endgültige Entscheidung über Apologie und Krito immerhin ausgesetzt bleiben: mit um so grösserer Zuversicht lässt sich über den kleinen Dialog, welcher zur Unterscheidung von dem unechten anderen Gespräche gleiches Namens Hippias der kleinere heisst, ein Urtheil fällen und gleich von vorn herein bemerken, dass die bereits von Schleiermacher[1], sodann von Ast[2] und schliesslich von Zeller[3] ausgesprochene und nachgewiesene Unechtheit des Schriftchens zu bezweifeln Niemand beigekommen sein würde, wenn nicht das aristotelische Zeugniss, das grade diesem Dialoge (und von allen Schriften dieser Classe ihm allein) zur Seite steht, wieder wankelmüthig gemacht hätte. Aber diess Citat ist genau besehen doch gar nicht von der Art, uns zu zwingen, auf Plato's

1 Plato's Uebersetzung Thl. I. Bd. II. p. 295 u. Anm. p. 431 folgg.

2 A. a. O. p. 463.

3 Platonische Studien p. 150 folgg. Wenn Zeller (in der Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft 9. Jahrg. 1851. p. 256) die von ihm früher nicht sowohl bezweifelte als vielmehr aufgegebene Echtheit des Hippias minor unter der Voraussetzung, dass er eine „Jugendarbeit des in dieser Art von Darstellungen noch ungeübten Philosophen" sei, wieder möglich findet, so geschieht diess wohl eben nur um des aristotelischen Citats willen.

Namen ein so unwürdiges Product, wie den kleineren Hippias, zu setzen. Vor allen Dingen ist ja dabei nicht Plato als Verfasser des Dialogs, sondern nur der Dialog bei seinem Namen als „Hippias" genannt. Sodann trägt das Citat selbst die deutliche und nur zu gerechte Missachtung des Dialogverfassers durch Aristoteles an sich, wie wir eine solche gegen Plato bei dem Stagiriten nicht voraussetzen dürfen.

In dem Artikel des fünften Buches der Metaphysik (*Δ*), welcher über das *ψεῦδος* handelt, erwähnt Aristoteles oder dessen Herausgeber, da ja mehr als unwahrscheinlich bleibt, dass Aristoteles selbst grade das angeführte Buch, in derjenigen Gestalt zumal, die uns vorliegt, publicirt haben sollte, schliesslich auch derjenigen Bedeutung dieses Wortes, wonach das, was eine falsche Vorstellung erzeugt (*φαντασίαν ψευδῆ ἐμποιεῖ*), selber falsch genannt werde [1]. Darauf beziehe sich der sophistische Satz des Hippias (*διὸ ὁ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος παρακρούεται*), dass derselbige Mensch falsch und wahr sei. Denn er erkläre den, welcher falsch sein kann, für falsch, welches der Wissende und Verständige sei; dazu, dass der freiwillig Schlechte besser sei, (als der unfreiwillig Schlechte). Dieser Irrthum werde durch eine (falsche) Induction herbeigeführt, denn wenn der freiwillig Hinkende besser genannt werde als der unfreiwillig Hinkende, so werde dort die Nachahmung des Hinkens ein Hinken genannt, während doch einer, der freiwillig hinkt, seiner Gesinnung wegen (*ὥςπερ ἐπὶ τοῦ ἤθους*) als schlechter (— weil er simulirt —) betrachtet werden muss.

Indem Aristoteles also den Hippiasdialog — dass er unsern Hippias den kleineren meint, ist unzweifelhaft — bei Besprechung derjenigen Bedeutung des *ψεῦδος* citirt, wonach es auch wohl den (einen Irrthum erzeugenden) falschen Schein bezeichnet, knüpft er daran zugleich den wohlverdienten Tadel des in diesem Dialoge gebrauchten irreleitenden und sophistischen Verfahrens, wonach mit falscher Induction der, welcher als Wissender zu lügen im Stande sei, für einen Lügner, und schliesslich gar der freiwillig Fehlende überhaupt für besser erklärt wird, als der unfreiwillig Fehlende.

Schliesst nun freilich das ebenso treffende als wegwer-

1 p. 1025. A. 5.

fende Urtheil des Aristoteles über den vorliegenden Dialog, dessen Hauptinhalt und Grundmangel von ihm scharf bezeichnet wird, nicht an sich genommen aus, dass er Plato für den Verfasser hielt, so werden wir diess doch, zumal wenn wir bedenken, dass es Sokrates selbst ist, welcher die bezeichneten Sophistereien im Hippias verüben muss, nicht eben wahrscheinlich finden; denn soviel Plato auch von Aristoteles angegriffen und widerlegt wird, so geschieht seiner von Aristoteles doch immer mit derjenigen Rücksicht und demjenigen Respecte Erwähnung, welche der Schüler dem Lehrer schuldet. Wichtig muss uns aber das Citat um desswillen sein, weil wir daraus entnehmen, Aristoteles habe die Fehl- und Trugschlüsse des Dialogs nicht als ironisch gemeinte angesehen, welcher Gesichtspunkt von einigen neueren Interpreten aufgestellt worden ist, um die Authenticität des Dialogs zu retten. Aristoteles tadelt alles Ernstes das Verfahren im Hippias als ein logisch falsches — er drückt sich darüber schneidend genug, ja vernichtend aus — das hätte keinen Sinn, wenn das Stück ganz und gar nicht ernstlich gemeint gewesen wäre. Und so weit muss doch wohl Aristoteles sich auf die sokratisch-platonische Ironie verstanden haben, um dabei den Ernst von dem Scherz zu unterscheiden. Der Hippias muss also wohl mehr als ein blosser Scherz sein, wie diess auch aus dem Schluss des Dialogs hervorgeht, worin angedeutet wird, dass das gewonnene, allerdings monströse Resultat dem Verfasser selbst unannehmbar erscheine [1], eine Andeutung, wodurch das Ironische oder Scherzhafte des Inhalts, wenn ein solches vorhanden wäre, vernichtet werden würde.

Wenn nun gleichwohl sowohl das Resultat als die Form des Dialogs gleich sehr dem gesunden Menschenverstande zuwiderlaufen, so hatten freilich die Interpreten, wenn sie Plato das Schriftchen vindiciren wollten, ein schwieriges Geschäft. Das Resultat des Dialogs ist eben kein anderes, als jener von Aristoteles mit Missbilligung angezogene, der sokratisch-platonischen Ethik schnurstracks widersprechende Satz, dass der mit Absicht Fehlende besser sei als der un-

1 p. 376 B: *Ἱπ. Οὐκ ἔχω ὅπως σοι συγχωρήσω, ὦ Σώκρατες, ταῦτα. Σω. Οὐδὲ γὰρ ἐγὼ ἐμοί, ὦ Ἱππία.*

absichtlich Fehlende; und die Art und Weise, wie dasselbe erzielt wird, ist wieder so unlogisch, dass man den Dialog als eine Musterkarte der verschiedensten Arten von Fehlschlüssen betrachten kann. Dass solch' ein Machwerk Plato's schriftstellerische Erstlingsleistung gewesen sei, scheint doch eine zu missliche Hypothese. Das wäre die unmittelbare Frucht der sokratischen Disciplin gewesen, dass Plato seinen hochverehrten Lehrer im Gespräch mit einem Sophisten als einen Sophisten darstellte und ihn eine Behauptung vertreten liesse, von welcher das Gegentheil nicht nur Sokrates selbst stets kundgegeben, sondern auch er selbst, Plato, in den als echt bezeugten Gesprächen kundzugeben nicht unterlassen hat? Einer Jugendschrift mag Unklarheit, mögen selbst Fehlgriffe zu Gute gehalten werden, aber dass ein so genialer Mensch wie Plato, nachdem er als Schriftsteller aufzutreten sich entschlossen hatte, über Weg und Ziel des Philosophirens so gänzlich unsicher, ja in so verkehrter Richtung begriffen gewesen sei, um einen kleinern Hippias zu veröffentlichen, scheint über alle Möglichkeit weit hinauszugehn.

Denn man überlege nur einmal Gang und Haltung des Gesprächs. Sokrates fragt unter Vermittlung des Eudikus den Sophisten Hippias, ob er, der Kenner des Homer wie der andern Poeten, dessen Achill oder Odysseus für besser halte. Hippias antwortet mit prahlenden Worten, dass Homer als den besten Mann vor Troja den Achill, als den weisesten Nestor, als den verschlagensten aber Odysseus darstelle. Als Sokrates nun behauptet, dass auch Achill verschlagen geschildert werde, Hippias aber bei seiner Meinung verharrt, entspinnt sich die Frage, ob der, welcher lüge, nicht auch derselbe sei, welcher die Wahrheit sage, oder ein Anderer. Letzteres behauptet Hippias, Sokrates dagegen macht geltend, dass, um über einen Gegenstand die Unwahrheit zu sagen, man auch im Stande sein müsse, die Wahrheit darüber zu sagen, woraus folge, dass der, welcher lügt, mit dem, der die Wahrheit sagt, identisch sei. Statt das handgreifliche Sophisma dieses Beweises zu enthüllen, beklagt sich Hippias nun im Allgemeinen über des Sokrates umwundene und spitzfindige Beweisführung und fordert ihn auf, sich in längeren Reden mit

ihm zu messen, worauf Sokrates aber nicht eingeht. Vielmehr kehrt dieser dazu zurück, den Odysseus als den wahrhafteren, den Achill als den lügenhaften darzustellen, indem er Verse citirt, aus denen hervorgehen soll, dass Achill die Unwahrheit zu sagen pflege. Der Sophist erwiedert, Letzteres geschehe von Achill nicht mit Absicht, sondern unfreiwillig, worauf Sokrates entgegnet, dass damit grade Odysseus als der bessere hingestellt werde, da die absichtlich Lügenden besser seien als die unabsichtlich die Unwahrheit Sagenden. Zum Beweise dieser seiner von Hippias wieder bestrittenen Behauptung, dass es besser sei mit als ohne Absicht Unwahrheit zu sagen und überhaupt Böses zu thun, bringt nun Sokrates eine Menge von Beispielen vor, und als der Sophist sich von diesen nicht überzeugen lassen will, geht er dazu fort, durch eine besondere Beweisführung seinen Satz zu begründen. Die Gerechtigkeit, so sagt er, ist entweder ein Vermögen oder eine Wissenschaft oder beides; um nun freiwillig schlecht zu handeln, bedarf es grösserer Fähigkeit, als bloss unfreiwillig schlecht zu handeln; somit ist der gerechtere und bessere Mann derjenige, welcher freiwillig böse ist, nicht der, welcher es unfreiwillig ist. Hippias kann sich gegen diess Argument nicht vertheidigen, aber vermag auch nicht, dasselbe zuzugeben: worauf Sokrates bemerkt, dass auch ihm sein Satz nicht gefalle, wenn er ihm gleich als logische Consequenz erscheine; er schwanke aber in diesen Dingen hin und her und bleibe niemals bei demselben Punkte stehn, was nicht verwunderlich sei, da man ja selbst bei den Weisen wie Hippias nicht Hülfe finden möge.

Schon aus dieser flüchtigen Inhaltsangabe geht hervor, dass im kleineren Hippias Sokrates weder in historisch treuer, noch auch in platonisch idealisirter Gestalt auftritt, da er sich nicht scheut, falsche Sätze durch falsche Beweise zu erzielen, was Alles ohne die geringste Andeutung, ironisch oder uneigentlich gemeint zu sein, vorgebracht wird [1]. Für

1 Die ironische Bezeichnung des Hippias am Schluss (*ὑμεῖς οἱ σοφοί*), und die Ironie im Eingange des Gesprächs (p. 364 A. B), sowie im Uebergange zum zweiten Theil (p. 368 B) hat mit der Abhandlung des eigentlichen Themas nichts zu schaffen.

Plato wäre eine solche Darstellung des Sokrates ebenso pietätslos gewesen, wie sie überhaupt verfehlt und unverständig ist. Allerdings scheut Plato sich nicht, dem Sokrates seiner Dialoge dann und wann Paralogismen anzudichten, ihn auch wohl zeitweilig falsche Sätze sich gefallen, ja selbst unrichtige Sätze entwickeln und vertheidigen zu lassen, aber diess geschieht stets nur in gymnastischer Absicht und mit künstlerischem Bewusstsein, daher denn auch denkende Leser niemals in Ungewissheit bleiben können über die wahre Meinung und eigentliche Gesinnung des platonischen Sokrates, mag er auch an irgend einem Punkte der Unterredung auf unsokratische, unphilosophische, unlogische Ansichten der Gegner sich eingelassen zu haben scheinen. Im Hippias aber hat Sokrates seine Rolle mit der der Sophisten gewissermaassen vertauscht: der Sophist ist es, welcher ihm seiner Trugschlüsse halber Vorwürfe macht [1] und das schimpfliche Resultat derselben nicht anerkennen will [2], während Sokrates nicht müde wird, in der leichtsinnigsten Weise, eben wie ein rechter Sophist, mit den Begriffen umzuspringen, um durch falsche Inductionen und Heterozetesen bei dem Gegentheil dessen anzulangen, was sein historisches und platonisches Urbild gelehrt hat. Allerdings ist, wie schon oben bemerkt, am Schluss eine Andeutung gemacht, dass das Ergebniss der (pseudo-) dialektischen Verhandlung im Dialog unannehmbar sei, aber dem Leser wird kein Wink gegeben, worin das Rechte bestehen, und wie er sich dasselbe verschaffen solle. Das ist wiederum unplatonisch. Zwar sind auch hier die Interpreten mit der Ausflucht herbeigeeilt, dass Plato die Wahrheit, welche er hier verstecke, anderweitig nachzubringen nicht versäumt habe, doch springt es in die Augen, dass der Philosoph schon um der poetischen Gerechtigkeit willen seinen Sokrates nicht in einem Dialog die Unwahrheit behaupten lassen durfte, auch wenn er in einem andern die Wahrheit nachzuholen beschlossen gehabt hätte. Denn bringt der Leser den bekannten sokratischen Satz, welcher hier zur Anwendung kommt, das *οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει* nämlich, zur Lectüre des kleineren

1 p. 369 B. C.
2 p. 367 B.

Hippias schon mit, in welch' traurigem Lichte und wie insipid müssen ihm dann die Verhandlungen im Dialog erscheinen; oder bringt er diesen Satz noch nicht mit, wie abstossend, wie das sittliche Gefühl empörend muss ihm dann dieser Sokrates des Hippiasdialogs sein, welcher selbst den Sophisten mit Sophistereien besiegt und überstürzt? Es ist daher eine ganz nichtige Ausflucht, zu behaupten, Plato habe durch diesen Dialog die Leser zur Wahrheit vorbereiten, sie zur Wahrheit hinführen wollen. Man kann diess auf negativem Wege freilich thun, indem man das Unrichtige als unrichtig nachweist, wie Plato im Theaetet, beziehungsweise auch in andern Dialogen, wie Phaedrus, Gorgias, Symposium, Republik u. s. w. thut, aber wenn man das Unrichtige und Widersinnige durch Sokrates dialogisch durchfechten lässt, wie im kleineren Hippias geschieht, ohne etwas Anderes als eine nichts aufklärende Gegenbemerkung am Schluss hinzuzufügen, so kann daraus kein verständiger Leser eine Förderung seines philosophischen Wissens gewinnen; er mag wohl in Verwirrung gesetzt werden, aber lernen wird er dabei nichts.

Unter diesen Umständen ist es nicht nur unmöglich, Plato für den Verfasser des Dialogs zu halten (ganz abgesehen von der mangelhaften Mimik und Prosopopoeie des Dialogs), sondern es erscheint sogar höchst befremdlich, dass irgend ein Anderer, möchte er nun gewesen sein, welcher er wollte, auf den Gedanken verfallen konnte, ein Schriftchen anzufertigen, dessen Sinn und Zweck so wenig einleuchtet, ja das dem gesunden Verstande und natürlichem Sittlichkeitsgefühl so widerspricht. Dieses Bedenken, durch den Umstand nur verstärkt, dass der Verfasser sich der Unhaltbarkeit des von ihm erreichten Ergebnisses bewusst gewesen ist, müsste uns den Dialog fürwahr zu einem Räthsel machen, wenn wir nicht aus Xenophon's Memorabilien glücklicherweise Aufschluss über die Entstehung desselben erhielten. Im zweiten Capitel des vierten Buches finden wir dort nämlich eine längere Unterredung des Sokrates mit einem Euthydemos mitgetheilt, in welcher diesem von jenem unter Anderm nachgewiesen wird, dass sein Wissen vom *δίκαιον*, dessen er sich rühmt, nichtig sei. Sokrates weiss da in geschickter Weise das Thema auf die Bahn zu

bringen (§. 8) und den Euthydemos seiner Unklarheit, ja Unwissenheit zu überführen, wie denn das ganze Gespräch von Xenophon als Beispiel dafür aufgestellt ist, „wie Sokrates mit denen umgegangen sei, welche einer vortrefflichen Bildung theilhaft zu sein glaubten und sich auf ihre Weisheit etwas zu Gute thaten.“ In der bekannten Weise des Katechisirens setzt Sokrates seinen Mitunterredner dergestalt in Verwirrung, dass er nicht nur das von ihm anfangs Aufgestellte zu modificiren (*μετατιθέναι*), zum Theil zurückzunehmen sich gezwungen sieht, sondern auch zu der Selbstanklage geführt wird, er könne das Erfragte nicht einmal richtig beantworten (§ 23). Sokrates erreicht diesen Zweck durch Fragen, welche darauf berechnet sind, Euthydemos von der Unsicherheit der von ihm gemachten, aber nicht durchdachten Voraussetzungen zu überführen, Fragen also in dialektisch-gymnastischer Absicht, aus denen zwar die wirkliche Meinung des Sokrates für alle diejenigen, welche seine ethischen Grundsätze sonst kennen, erhellt, aber unmittelbar keineswegs erschlossen werden kann. Muss nun im Laufe dieser Katechese Euthydemos zugeben, dass es gerecht sei, seine Freunde zu deren Vortheil zu täuschen und zu betrügen, so fragt nun Sokrates, ob von denen, welche ihre Freunde zu deren Schaden betrügen (*ἐπὶ βλάβῃ*), der diess freiwillig Thuende, oder es unfreiwillig Thuende der Ungerechtere sei? Euthydem nennt den Ersteren (*ἀδικώτερον εἶναι τὸν ἑκόντα ψευδόμενον τοῦ ἄκοντος* §. 19). Diese aus dem sittlichen Gefühl des Gefragten erfolgende Antwort lässt aber Sokrates nicht unangefochten gelten, sondern zwingt den Euthydem, ihm zuzugeben, zuerst, dass der freiwillig Täuschende und Lügende das Gerechte wisse, nicht aber der unfreiwillig Täuschende und Lügende; sodann, dass der das Gerechte Wissende gerechter sei als der es nicht Wissende. Sokrates ist dabei weit entfernt, die sich hieraus ergebende Schlussfolgerung als richtig zu acceptiren und durch den Euthydem acceptiren zu lassen, sondern will offenbar diesen in die durch das ganze vorhergehende Gespräch geführte Erörterung über das Wesen des Guten und Gerechten dergestalt zurückleiten, dass er eine stichhaltigere Bestimmung dieser Begriffe für sich gewinne.

Der Verfasser des kleineren Hippias nun hatte das von

Xenophon dargestellte Gespräch des Sokrates mit Euthydem vor sich und benutzte besonders den so eben hervorgehobenen Theil desselben als Thema seines Dialogs, indem er die von Sokrates in der Absicht, seinen jungen Mitunterredner zum Nachdenken und zur Selbsterkenntniss zurückzuführen, gethanen Aeusserungen, wenn auch nicht als schlechthin wahre, so doch als bezeugte sokratische Sätze und in diesem Sinne baare Münze nahm, in Folge dessen er sie für würdig erachtete, in verbreiternder Darstellung — freilich mit sophistischen Argumenten gestützt, sie noch einmal als Ganzes für sich abzuhandeln. Allerdings mussten sie dabei des ihnen bei Xenophon unzweifelhaft verliehenen Charakters, aufzuhebende Momente eines dialektischen Denkprocesses zu sein, entkleidet werden; und die ihnen im Dialog Hippias aufgedrungene, ganz fremde Wichtigkeit macht sie eben aus Momenten des philosophischen Denkens zu Sophistereien, welche in dieser Weise, wie der Dialog es thut, durchgeführt, weder des Sokrates als Sprechers noch Plato's als Autors würdig sind, auch fürwahr dadurch nicht erträglicher werden, dass am Schluss ihre Geltung angezweifelt wird. Die Bezugnahme auf Xenophon giebt uns aber doch wenigstens den Schlüssel für die Entstehung des Werkchens, wie denn das zweite Capitel des vierten Buches der Memorabilien auch noch andern pseudoplatonischen Dialogen, wie dem Euthydem (§. 31—36. bes. §. 33. §. 11), dem Charmides (§. 24—26), vielleicht auch dem Io (§. 10) Motive gegeben hat.

4. Euthyphro.

Den Zweck des Dialogs Euthyphro hat bereits Ast richtig angegeben, wenn er sagt, das Ganze laufe, ohne dass das Wesen der Frömmigkeit gründlich erforscht oder auf platonische Weise auch nur angedeutet würde, darauf hinaus, dass gezeigt werde, der bekannte Wahrsager Euthyphron, der sich besonders auf das Religiöse zu verstehen glaubte, wisse nicht einmal, was Frömmigkeit sei; und insofern

Euthyphron gleichsam als Repräsentant der damaligen religiösen Ueberzeugungen auftritt, werde in ihm das athenäische Volk selbst widerlegt und dargethan, dass es lächerlich sei, wenn es den Sokrates der Irreligiosität beschuldige, da es selbst so verkehrte Begriffe von Frömmigkeit habe. Mag man nun den Dialog mehr auf einen objectiv-wissenschaftlichen oder einen persönlich apologetischen Zweck hin betrachten, so fällt das Ungenügende des Plans im Ganzen, wie des Inhalts im Besondern sofort in die Augen.

Sieht man, um das Erstere zunächst zu prüfen, vorläufig von der Einkleidung und der Scenerie einmal ab, so ist klar, dass durch den ganzen Dialog keine einzige Bestimmung des *ὅσιον*, um das es sich handelt, erreicht wird, welche Sokrates durch seine Zustimmung billigte. Zwar werden einige der von Euthyphron vorgebrachten Definitionen oder Erläuterungen nicht widerlegt, aber sie werden doch alle als ungenügend bezeichnet, so besonders die von gewissen Interpreten als der Kern des Ganzen hervorgehobene Erklärung, wonach die Frömmigkeit ein Dienst der Götter zur Herstellung der göttlichen Werke (12 E — 14 C) sei. Es ist wohl möglich, dass sich daraus der platonische Begriff der *ὁσιότης* entwickeln lässt, aber dass er in vorliegendem Dialoge nicht entwickelt ist, steht um so mehr fest, als Sokrates, wie Euthyphron auf seine Frage nach dem Gegenstande der göttlichen Werke keine Auskunft geben kann und zu einer neuen Erklärung abspringt, die Verhandlung weiter gehen lässt. Man hat also aus dem Dialoge wenigstens kein Recht, jene Erklärung als positiver, denn die andern sind, anzusehen. Richtig bleibt nur, dass die verschiedenen Erörterungen, welche über das Wesen der *ὁσιότης* darin angestellt werden, dazu dienen, die Unwissenheit des Euthyphron in einem Punkte zu zeigen, worin mit besonderer Weisheit ausgerüstet zu sein er sich wiederholt rühmt. Darauf deutet denn auch die durch das ganze Werkchen hindurchgehende, stark aufgetragene Ironie, mit welcher Sokrates den Euthyphron behandelt; besonders auch das ironische Bedauern am Schluss, dass er, Sokrates, die Hoffnung aufgeben müsse, über das *ὅσιον* von jenem aufgeklärt zu werden, um diess zur Vertheidigung gegen Meletos zu benutzen. Einem Inhalt gegenüber, welcher zu positiver Belehrung auch nur

den Anlauf nähme, wäre diess sinnlos. Es muss also bei der schon längst gemachten Beobachtung bleiben, dass wir einen polemischen (zugleich aber wohl für Sokrates apologetischen) Charakter des Gesprächs anzunehmen haben.

Dieser Charakter nun stimmt wiederum mit dem, was oben als der von Plato selbst uns bezeichnete Zweck seiner Schriftstellerei nachgewiesen wurde, durchaus nicht überein. Der historische Sokrates mochte wohl behufs der Exetasis von Schülern oder von Sophisten Unterredungen rein negativen Iuhalts hie und da führen, wenn auch mit einer ganz andern Schärfe der Dialektik, als hier im Dialog geschieht, aber für ein philosophisches Drama wäre diess kein ausreichendes Motiv gewesen. An so untergeordneten Zwecken hat sich Plato's Schriftstellerei nicht befriedigen können, welche vielmehr immer dafür sorgt, neben der Kritik stets das positive Princip derselben selbst, wie aus Phaedrus, Gorgias, Protagoras, Theaetet, kurz aus allen plat. Werken erhellt, hervortreten zu lassen. Aber auch den Fall gesetzt, Plato habe einmal nur polemisch, nur kritisch, nur negativ verfahren wollen, würde er das nicht anders angefangen haben, als hier geschieht? Es sind ja nicht erhebliche Irrthümer, die hier widerlegt, nicht alte oder neue Sophismen, die als solche dargethan werden, kurz nicht eine sachliche Kritik, welche sich an Persönlichkeiten anknüpfte, sondern eine rein die Person des Euthyphron betreffende, auf die es für wissbegierige Leser doch wahrlich nicht ankam.

Nimmt man aber an, dass das Gespräch, indem es die Unklarheit eines Repräsentanten des athenischen Volkes über das, was fromm sei, darlege, dadurch indirect eine Vertheidigung des wegen Gottlosigkeit angeklagten Sokrates habe liefern wollen, worauf der Schluss in der That anspielt (p. 15 E), so darf man sich nicht verhehlen, dass diese Vertheidigung doch gar zu indirect und darum nichtig ausgefallen ist. Es hätte dann doch der positive Nachweis geliefert werden müssen, wie schon ein Interpret richtig bemerkt hat, dass Sokrates nicht ein Gegner der Volksreligion sei, und besonders, dass sein Glaube an das Daimonion mit der Volksreligion nicht im Widerspruch stehe, also ähnlich wie Xenophon in den Memorabilien es thut. Statt dessen läuft die Vertheidigung auf das Resultat hinaus, dass Sokrates

ebenso wenig wie der fromme Euthyphron finden kann, was eigentlich Frömmigkeit sei[1].

Aber der Dialog ist nicht nur inhaltsleer, er gewährt nicht nur keine Darlegung des sokratischen Standpunktes, sei es in Bezug auf Religion, sei es in Hinsicht der Ethik, er verstösst auch, wie wir bei Erwägung von Scenerie und Einkleidung des Themas entdecken, gegen den aus Xenophon und Plato uns so wohl bekannten Charakterzug des Sokrates, seinen Freunden mittels der Theorie praktisch beizustehen. Euthyphron ist im Begriff, wie wir gleich zu Anfang des Dialogs erfahren, aus religiöser Verkehrtheit gegen seinen Vater einen Criminalprocess anzustrengen. Sokrates tadelt diess Beginnen zwar auf das Stärkste, jedoch ausser Stande, jenen davon abzubringen, lässt er sich mit ihm nunmehr auf lange Erörterungen über das *ὅσιον* und *ἀνόσιον* ein und versäumt dabei ganz die Hauptsache, die wahrhaftig nicht fern liegenden Argumente zur Geltung zu bringen, wodurch Euthyphron eines Bessern hätte belehrt und von seinem monströsen Vorhaben abgebracht werden müssen. Entweder also hat der Verfasser, wenn es ihm auf die Verhandlung über das *ὅσιον* ankam, einen schlechten Anknüpfungspunkt mit jener über den Mord und dessen beabsichtigte Sühnung von Euthyphron vorgetragenen Geschichte gewählt, oder aber er hat, wenn er das Unrecht nachweisen wollte, welches ein seinen Vater auf den Tod anklagender Sohn begeht, diess zu thun ganz und gar nicht verstanden. Sokrates erscheint zudem unbegreiflich und seiner ganz unwürdig, wenn er nicht nur den Ernst seiner eigenen Situation, sondern auch die dem Euthyphron drohende schwere sittliche Verirrung, vergessend, sich in spasshafter und ironischer Weise an dessen Verlegenheit, über das *ὅσιον* Rede zu stehen, weidet. Das setzt einen starken Mangel sittlichen Tactes auch bei dem Verfasser voraus, dessen der Verfasser des so ernst und würdig gehaltenen Phaedo sich niemals schuldig gemacht hätte. Es geht aus diesem Missverhältniss zwischen dem anfänglich aufgestellten Motiv (p. 4 B—D) und der nachfolgenden Ausführung des Gesprächs deutlich hervor, dass wir es mit einer

1 Munk a. a. O. p. 442.

wie ohne philosophischen Inhalt, so auch ohne dramatischen Geist durchgeführten Schülerarbeit zu thun haben.

Das zeigt im Einzelnen denn auch der Stil, besonders die häufige Anwendung bekannter Schlagwörter, beliebter Phrasen, aufgelesener Wendungen. Die Art, wie der Ideenlehre gedacht wird (p. 5 D), erregt den Verdacht, dass der Verfasser in deren eigentlichen Sinn wenig eingedrungen sei. Sagt er doch: *ἢ οὐ ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὖ τοῦ μὲν ὁσίου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὑτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν, ὅτι περ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι;* Wenn gesagt wird, das einzelne Gerechte und das einzelne Ungerechte habe eine Idee, so ist diess ein so unplatonischer Ausdruck, dass er nicht nur als solcher Anstoss giebt, sondern auch den Schreiber dem Verdacht aussetzt, er habe die Idee des *ὅσιον* nur als einen abstracten Begriff, nicht als eine für sich bestehende Wesenheit angesehen. Aber mehr noch. Das *ἀνόσιον* empfängt das Prädicat *αὐτὸ αὑτῷ ὅμοιον*, welches vielmehr und eigentlich der Idee, nicht dem einzelnen Dinge zukommt. Endlich drittens ist der Zusatz *ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα* ein so ungeschickter, dass er Plato nicht ähnlich sieht. Dass der Verfasser *ἰδέα* als blossen Begriff nimmt, scheint auch aus p. 6 E hervorzugehen, wo es heisst: *ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν, τίς ποτε ἔστιν;* und ebenso unplatonisch ist der darauf folgende Ausdruck, er wolle sich dieser — ihn gelehrten — Idee als *παράδειγμα* bedienen. Der in unkünstlerischer Weise gesteigerte, dem Meno (p. 97 D. E) entnommene Vergleich der unstetigen Gedankenbilder mit daidalischen Figuren (p. 11 C. eb. D. E. 15 B) wird nach einer feinen Bemerkung Ast's vermuthlich der Nachahmung einer Stelle des Theaetet verdankt (p. 205 D): *καὶ οὕτως ἡμῖν ὁ καλὸς λόγος ἀποδεδρακὼς οἰχήσεται,* wie denn auch die Ermahnung des Sokrates, Euthyphron möge ihm nicht Vieles, das fromm sei, nennen, sondern die eine Idee der Frömmigkeit (p. 6 D), wie an den Meno (vgl. oben p. 362), so besonders an den Theaetet (p. 146 A folgg.) als Quelle erinnert. Sokrates will denn auch wie im Meno Schüler des Euthyphron werden (p. 5 A. C); und wie im Phaedrus p. 229 E behauptet er von göttlichen Dingen nichts zu wissen (p. 6 B), wobei er sich eines mit

Recht schon von Ast als ungeschickt bezeichneten Ausdrucks bedient, der dem platonischen im Phaedrus nachgebildet ist.

Das Thema des Dialogs entnahm der Verfasser aus der plat. Republik (p. 378 B), wo es heisst: *οὐδὲ λεκτέον νέῳ ἀκούοντι, ὡς ἀδικῶν τὰ ἔσχατα οὐδὲν ἂν θαυμαστὸν ποιοίη, οὐδ' αὖ ὁ ἀδικοῦντα τὸν πατέρα κολάζων παντὶ τρόπῳ, ἀλλὰ δρῴη ἄν, ὅπερ θεῶν — οἱ πρῶτοί τε καὶ μέγιστοι — οὐδέ γε — ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσί τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται*, wie er denn den Ausdruck *κολάζειν τὸν πατέρα* wiederholt aber ungehörig in seinem Dialog anwendet (p. 5 B. p. 8 B). Bei der Erzählung des dem Vater des Euthyphron angeblich widerfahrenen Unglücks dachte er ferner wohl an die in den Leges X. p. 865 angeführten Fälle, gegen deren milde Beurtheilung durch den plat. Nomotheten die Nichtberechtigung des Euthyphron, gegen den Vater gerichtlich vorzugehen, um so stärker hervortritt. Um ferner den gegen Sokrates erhobenen Anklagepunkt der *ἀσέβεια* mit der vermeintlichen Forderung der Gerechtigkeit an den Euthyphron, Klage zu erheben, zusammenzubringen, wird als mezzo termine der Begriff des *ὅσιον* und *ἀνόσιον* hervorgezogen, der streng genommen auf beide Fälle nicht passt. Bezieht doch Euthyphron am Schluss seiner Erzählung (p. 4 D. E) das *ἀνόσιον* nur sehr gezwungen von der Verletzung der Kindespflicht auf die Götter zurück, indem er sagt: *ἀγανακτεῖ ὅ τε πατὴρ καὶ οἱ ἄλλοι οἰκεῖοι, ὅτι ἐγὼ ὑπὲρ τοῦ ἀνδροφόνου τῷ πατρὶ φόνου ἐπεξέρχομαι οὔτε ἀποκτείναντι, ὥς φασιν ἐκεῖνοι οὔτ' εἰ ὅτι μάλιστα ἀπέκτεινεν, ἀνδροφόνου γε ὄντος τοῦ ἀποθανόντος, οὐ δεῖν φροντίζειν ὑπὲρ τοῦ τοιούτου· ἀνόσιον γὰρ εἶναι τὸ υἱὸν πατρὶ φόνου ἐπεξιέναι, κακῶς εἰδότες, ὦ Σώκρατες, τὸ θεῖον ὡς ἔχει τοῦ ὁσίου τε πέρι καὶ τοῦ ἀνοσίου.*

Nachdem also Impietät gegen den Vater mit der Pflichtverletzung gegen die Götter, was beides im griechischen Worte *ἀνόσιον* liegen kann, vertauscht worden ist, kann nun Sokrates, was sofort geschieht (p. 5 A), die Erwähnung seines eigenen Processes mit der ironischen Bemerkung anknüpfen, er möge wohl von der Weisheit des Euthyphron über das *ὅσιον* und *ἀνόσιον* für seine Vertheidigung Nutzen ziehen; und nun entwickelt sich die Unterredung über diesen Gegenstand, deren Resultatlosigkeit, ja man kann wohl sagen

Inhaltslosigkeit den verschiedensten Interpretationen freie Bahn verschaffte. Die Art und Weise der Behandlung erinnert dabei aber, was schon Munk treffend bemerkt und nachgewiesen hat [1], vielfach an Theaetet und Meno, so dass wir diese Gespräche, aus denen schon oben einiges von dem Verfasser des Euthyphro in seinem Dialog Benutzte angeführt wurde, als die Vorbilder betrachten dürfen, welche für den Gang der Abhandlung auch im Allgemeinen maassgebend gewesen sind. Wurde nun oben die Benutzung des Euthyphro im Kratylus nachgewiesen, so ergiebt sich eine chronologische Abfolge, an deren Spitze der plat. Theaetet steht, in der Meno das zweite Glied, der vorliegende Dialog Euthyphro die dritte, Kratylus endlich die vierte Generation vertritt.

5. Lysis und 6. Laches.

Die Untersuchung über diese beiden Dialoge wird darum am besten vereinigt, weil gewisse in ihnen vorkommende Bemerkungen und Sätze zu Aeusserungen, die sich in der nikomachischen Ethik des Aristoteles finden, in derartiger Beziehung stehen, dass angenommen zu werden pflegt, Letzterer habe Lysis und Laches gekannt und benutzt, woraus dann deren platonische Abkunft erschlossen wird. Aber jene Beziehungen lassen auch noch eine ganz andere Erklärung zu, wie später gezeigt werden wird: und selbst angenommen, dass Aristoteles die beiden Dialoge gekannt und benutzt hätte, würde Plato's Autorschaft aus jenen angeblichen Citaten noch immer nicht erhellen, weil Aristoteles weder Plato als deren Verfasser noch auch einmal die Schriften bei deren Namen nennt. Ein so unbestimmtes Zeugniss, gesetzt dass es überhaupt ein Zeugniss ist, kann daher vorläufig bei Seite gelassen werden: die Entscheidung über die Echtheit oder Unechtheit beider Schriften muss aus ihnen selbst gewonnen werden.

Was zuerst Lysis betrifft, so hatten Ast [2] und So-

1 A. a. O. p. 450—455.
2 A. a. O. p. 428—434.

cher[1] mit mehr oder weniger gewichtigen Gründen sich für die Athetese erklärt, denen Zeller mit einer kurzen, aber durchschlagenden Bemerkung[2] beitrat, jedoch hat nicht nur Zeller selbst wieder seine Unechtheitserklärung zurückgenommen[3], sondern es haben auch mehrere der auf ihn folgenden Interpreten, wie Steinhart, Susemihl, R. Schultze[4], v. Stein das Schriftchen als platonisch zu vertheidigen gesucht. Diese Apologien laufen im Allgemeinen darauf hinaus, den Lysis für eine Jugendschrift Plato's zu erklären, welche vom Standpunkt des Sokratismus aus von ihm verfasst sei und nur einige Keime seiner späteren Gedankenfülle über den abgehandelten Gegenstand, Freundschaft und Liebe, enthalte. Die meisten Interpreten kommen übrigens darin überein, dass einen positiven Lehrinhalt zu geben von Plato im Lysis nicht beabsichtigt worden sei: der Dialog bezwecke vielmehr, wie auch ausdrücklich darin gesagt werde, darzustellen, wie Sokrates auf Grund seines dem Hippothales gegebenen Versprechens eine Demüthigung des Geliebten wegen seines Nichtwissens herbeigeführt habe, also nicht eine philosophische Begriffsbestimmung, sondern einen freilich typisch gehaltenen ἔλεγχος einer Person. Aber Andere, darunter v. Stein, haben sich gegen diese Auffassung erklärt und wollen einen positiven Ertrag philosophischer Lehre daraus gezogen haben[5].

1 A. a. O. p. 137—144.

2 Phil. der Griech. II. p. 170 Anm.

3 Zeitschr. f. d. Alterthumsw. IX. Jahrg. 1851. p. 253 folgg.

4 De dialogi Platonici, qui inscribitur Lysis, argumento et consilio. Brandenburgii, A. Müller. 1860. 4°.

5 v. Stein, welcher den Lysis sogar für ein „wahres Cabinetstück plat. Kunst und Philosophie“ erklärt (a. a. O. p. 82 Anm.), sucht ein positives Resultat des Werkchens dadurch herauszubringen, dass er (ebend. p. 88) das „innerhalb des Dramas Erreichte von dem durch das Drama zu Erreichende“ unterscheidet. Aber um Letzteres herauszubringen, ist er gezwungen, eine ganze Reihe von Betrachtungen anzustellen, deren Künstlichkeit in die Augen springt und die, wenn sie auch dem Scharfsinn des deutschen Professors Ehre machen mögen, einem griechischen Leser nicht wohl zugemuthet sein konnten. Nach v. Stein's Ansicht liegt die „Lösung des Räthsels“ des angeblichen Cabinetstückes — also ist dasselbe doch zugleich nach v. Stein auch ein Räthsel! — im Begriff der Zusammengehörigkeit (οἰκειότης). Denn, sagt

Da nun auch diejenigen, welche der zuletzt erwähnten Meinung huldigen, nicht umhin können, den Lysis für früher verfasst zu erklären, als Phaedrus und Symposium sind, welche beide Werke das Thema der Freundschaft und Liebe aus der Tiefe der Speculation Plato's heraus erörtern, der Lysis also zugestandenermaassen, wenn er überhaupt als echt gelten soll, für eine Jugendschrift des Philosophen erklärt werden muss, wozu eine schon früher erörterte, freilich ganz werthlose Tradition die Hand bietet[1], so wird die Hauptfrage sein, ob das Werkchen in der That als eine Vorbereitung, ein erster Entwurf der in jenen grösseren, unendlich poetischeren und zugleich tiefsinnigeren Schriften vorgebrachten Gedanken angesehen werden dürfe.

er p. 91, eine solche Zusammengehörigkeit bezeichnet nur ein Zusammentreffen der beiden, für die Freundschaft in Frage kommenden Personen, in einem dritten Sachlichen, dem sie beide verwandt sind, ohne desswegen den vollen Besitz desselben an sich darzustellen, ein Zusammentreffen also, das ebensowenig eine unbedingte Aehnlichkeit als eine unbedingte Unähnlichkeit fordert, das aber in bedingtem Maasse allerdings das Eine so gut wie das Andere in sich einschliesst. Der Freund ist dem Freunde so gut ähnlich als unähnlich, sofern beide gemeinsam verwandt und zugehörig sind, ohne dass irgend einer von ihnen im vollkommenen Besitze desselben wäre. Darin ist zugleich angedeutet, inwiefern Plato einen Unterschied macht zwischen den Begriffen des Aehnlichen und des Angehörigen (ὅμοιον und οἰκεῖον). Ich gebe zu, dass auf das οἰκεῖον im Dialog ein besonderes Gewicht gelegt werde (vgl. p. 221 E—222 A). Aber wird nicht dieses Begriffes Anwendung sofort wieder verneint, indem das οἰκεῖον auf das schon früher eliminirte ὅμοιον zurückgebracht wird (vgl. p. 222 D)? Wie kann v. Stein's Interpretation diesem Thatbestande gegenüber aufrecht bleiben? Gewiss nicht dadurch, dass man die einzelnen Erörterungen im Lysis für sophistisch, von „Plato" nicht ernst, sondern ironisch gemeinte erklärt. Denn wenn sie das sind, ist doch der Dialog auch gewiss nicht als ein positiv belehrender anzusehen. Dass nun vollends im Lysis die „künstlerisch vorgefasste Anschauung des wissenschaftlichen Systems" liege, wie v. Stein p. 81 sich ausdrückt, muss auf das Nachdrücklichste bestritten werden. Aber auch von einer poetisch-mythischen Darstellung, wovon v. Stein redet (ebend.), ist im Lysis nichts zu entdecken. Die poetisch-mythische Darstellung der Platonischen Erotik findet sich, wie v. Stein selbst richtig darstellt, im Phaedrus und Symposium, das wissenschaftliche System, soweit Plato überhaupt ein solches hat, in der Republik und im Timaeus.

1 Vgl. oben p. 72.

Grade dagegen nun erheben sich die gewichtigsten Bedenken — auch abgesehen von der schon oben erörterten Unzulässigkeit der Hypothese, dass für Plato eine Periode unreifer Jugendschriftstellerei, bei der er sich auf dem Standpunkte des „reinen Sokratismus" befunden habe, anzunehmen wäre, und abgesehen von der Schwierigkeit, neben einer Jugendschrift Phaedrus eine Jugendschrift Lysis zuzulassen. Vergleicht man nämlich den Inhalt des Gesprächs mit dem des Symposiums, über dessen ziemlich späte Abfassungszeit (nach 385/384 v. Chr.) kein Zweifel besteht, so kann man nicht umhin anzunehmen, dass letztere platonische Schrift dem Verfasser des Lysis vorgelegen habe und von ihm benutzt worden sei, wie Ast[1] zuerst andeutete, und Zeller nachgewiesen hat. Letzterer lässt sich darüber folgendermaassen vernehmen[2]: „Wenn hier p. 219 B das Resultat gewonnen wird: *τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν ἄρα διὰ τὸ κακὸν καὶ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου*, so ist diess offenbar nichts Anderes, als die Lehre des Symposions über den Eros, der Satz, dass die Liebe aus einem anhaftenden Mangel und Bedürfniss (*διὰ τὸ κακὸν — διὰ κακοῦ παρουσίαν* Lys. 218 C) hervorgegangen, aber um des absolut Guten und Göttlichen willen (*διὰ τὸ ἀγαθὸν*) auf das Schöne im endlichen Dasein gerichtet (*τοῦ ἀγαθοῦ φίλον*) nur einem zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte stehenden Wesen (dem *οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν*) zukommen könne, wesshalb denn auch der Satz des Symposions 203 E folgg., dass die Götter, überhaupt die Weisen, nicht philosophiren, ebensowenig aber die durchaus Unwissenden, sondern die zwischen beiden in der Mitte stehenden, hier p. 218 A fast mit denselben Worten wiederkehrt. Der Lysis setzt somit den ganzen Ideenkreis des Symposions voraus, und könnte in keinem Falle der frühen und unentwickelten Form des Platonischen Philosophirens angehören, in die ihn Hermann u. A. verweisen. Nur um so auffallender ist es dann aber, dass Plato hier, ganz gegen seine Gewohnheit, einen Grundbegriff seiner Philosophie so rein formalistisch und ohne alle Hindeutung auf seinen Zusam-

1 A. a. O. p. 433.
2 A. a. O. p. 170.

menhang mit dem übrigen System besprochen, dass er die Idee des Eros in den prosaischen, sonst erst seit Aristoteles hervortretenden Begriff der φιλία verflacht, dass er auf den idealen Inhalt der wahren Liebe so wenig als auf die ihr wesentliche Beziehung zur schönen Form hingewiesen, dass er auch die echt platonische Bestimmung (Lys. p. 219) wieder eristisch bezweifelt und am Ende ohne alles Resultat geschlossen haben soll." Grade der letzte Punkt, dass Plato seine eigenen, im Symposion mit dem Gewicht innerlicher Ueberzeugtheit vorgetragenen Gedanken in einer Jugendschrift bereits bestritten und aufgehoben haben soll, ist entscheidend und schliesst den Glauben an die Echtheit des Dialogs unbedingt aus. Gewiss schwebte Plato schon in seiner Jugend die im Symposion niedergelegte Vorstellungsweise vor; aber wie wäre es ihm da möglich gewesen, diese im Dämmerlichte speculativer Morgenröthe ihm eben aufgehenden Wahrheiten sofort als Material eines eristischen Kunststückes zu verarbeiten? Wo kommt es überhaupt jemals in Plato's echten Schriften vor, dass er seine eigenen Lehren bestreitet und widerlegt? Gewiss muss in diesen Werken viel mehr zwischen den Zeilen gelesen werden als in philosophischen Büchern directer Darstellung; dass aber ein so besonnener und kunstgerechter Schriftsteller seine eigenen Ansichten durch den Wortführer Sokrates habe angreifen oder gar widerlegen lassen können und zwar ohne eine Correctur hinzuzufügen, ist unmöglich. Plato mag Manches von dem, was er dachte, in den Dialogen nicht vorbringen; man kann sogar zugeben, dass er mitunter, um seiner Leser Nachdenken zu schärfen, das Beste nur andeutet und halb und halb verschweigt; aber sich selbst negiren und verleugnen konnte er nicht. Vergleicht man die angeführten Stellen des Lysis mit denen im Symposium, so kann der unverblendeten Beurtheilung nicht zweifelhaft sein, auf welcher Seite die Priorität zu suchen ist.

Dazu kommt, dass im Lysis nicht das Gastmal allein sondern auch der Phaedrus zur Nachahmung gedient hat. Von verschiedenen bei Ast[1] angemerkten Coincidenzen soll hier nur der einen Erwähnung geschehen, wonach Phaedr.

1 A. a. O. p. 433.

p. 55 B: οὐ γὰρ δή ποτε εἵμαρται κακὸν κακῷ φίλον οὐδ' ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι, im Lysis p. 214 C mit verbreiternden Worten wiedergegeben ist. Aber auch andere platonische Dialoge, was Ast nicht bemerkt zu haben scheint, lagen dem Verfasser des Lysis vor. So ist p. 215 C ἤδη ποτέ του ἤκουσα λέγοντος aus Gorgias 493 A hinübergenommen und sind auch manche Bestimmungen dieses Dialogs über die Freundschaft (vgl. 507 E — 510 C. 513 B) benutzt[1]. Selbst ein unechter Dialog scheint berücksichtigt zu sein, Euthydem nämlich, dessen Paeanier Ktesipp auch im Lysis auftreten muss (vgl. 206 C folgg.), um als gewaltiger Eristiker, wie er dort den beiden Sophisten gegenüber tritt, erwähnt zu werden (p. 211 C δεινὸς γὰρ ὁ ἄνθρωπος — Κτησίππου μαθητής).

Dass diese letztere Beziehung nicht zu weit hergeholt ist, wird man eher zugeben, wenn man erwägt, dass der Verfasser des Lysis auch eine Stelle der Memorabilien Xenophon's fast wörtlich zu benutzen sich erlaubt hat. P. 211 D sagt Sokrates: τυγχάνω γὰρ ἐκ παιδὸς ἐπιθυμῶν κτήματός του, ὥςπερ ἄλλος ἄλλου· ὁ μὲν γάρ τις ἵππους ἐπιθυμεῖ κτᾶσθαι, ὁ δὲ κύνας, ὁ δὲ χρυσίον, ὁ δὲ τιμάς· ἐγὼ δὲ πρὸς μὲν ταῦτα πράως ἔχω, πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς, καὶ βουλοίμην ἄν μοι φίλον ἀγαθὸν γενέσθαι μᾶλλον ἢ τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις ὄρτυγα ἢ ἀλεκτρυόνα καὶ ναί μα Δία ἔγωγε μᾶλλον ἢ ἵππον τε καὶ κύνα· οἶμαι δὲ νὴ τὸν κύνα, μᾶλλον ἢ τὸ Δαρείου χρυσίον κτήσασθαι δεξαίμην πολὺ πρότερον ἑταῖρον, μᾶλλον ἢ αὐτὸν Δαρεῖον, οὕτως ἐγὼ φιλέταιρός τις εἰμί. Wer wird verkennen, dass diess eine mit Uebertreibungen, ja mit Albernheiten untermischte Verbreiterung der sokratischen Aeusserung aus Xenoph. Mem. I. c. 6. §. 14 ist: ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτός, ὦ Ἀντιφῶν, ὥςπερ ἄλλος τις ἢ ἵππῳ ἀγαθῷ ἢ κυνὶ ἢ ὄρνιθι ἥδεται, οὕτω καὶ ἔτι μᾶλλον ἥδομαι φίλοις ἀγαθοῖς.

So erweist sich denn auch der Lysis als ein aus platonischen und selbst xenophonteischen Reminiscenzen gebildeter Cento, dessen Uebereinstimmung mit aristotelischen Stellen schwerlich anders gedeutet werden kann, als die anderer pseudoplatonischer Stücke auch.

1 Ast merkt a. a. O. p. 434 auch einzelne Benutzungen der Republik und des Theaetet an, von denen besonders die letztern handgreiflicher Art sind.

Wie wenig der Lysis in Plato's Geiste gehalten sei, ergiebt übrigens auch die Betrachtung der darin angewandten Compositionsweise. Das Prosopon des Sokrates ist zunächst durch Uebertreibung der Ironie und Nichtwisserei zu einer sehr befremdenden Figur geworden. Wie abgeschmackt ist es z. B., dass Sokrates, nachdem er sich in der oben mitgetheilten Ausführung des xenophonteischen Themas als *φιλέταιρος* dargestellt hatte, gleich darauf erklärt, er wäre von dem Besitz eines Freundes so weit entfernt, dass er nicht einmal wisse, was Freundschaft sei (p. 212 A). Und dennoch ist er es, welcher das ganze Gespräch führt, so dass weder Lysis noch Menexenos, von denen er doch über die Freundschaft etwas erfahren will, irgend welche eigenen Gedanken über diesen Gegenstand äussern. Was aber Sokrates vorbringt, bekämpft er auch immer wieder, indem er sich gar nicht bemüht, zur Bestimmung des Begriffs inductiv aufzusteigen, sondern die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *φίλος* eristisch einander gegenüberstellt, um bei einem durchaus negativen Resultate, dessen er sich am Schluss mit durch Ironie schlecht verhüllter Selbstgefälligkeit[1] rühmt, anzulangen. Da kann also von sokratischer Dialektik keine Rede sein, aber auch die Erörterung der Aporien ist der aristotelischen Weise schlecht genug nachgebildet, insofern Aristoteles von den Aporien zur Begriffsbestimmung selbst überzugehen weiss, was im Lysis nicht der Fall ist.

Was die andern Figuren des Dialogs anbetrifft, so ist Hippothales der Vertreter einer unreinen, sinnlichen Liebe, welche nicht etwa durch die Darstellung geadelt und durch Philosophiren zu läutern versucht wird, sondern durch Sokrates sogar eine Unterstützung empfängt. Sokrates weist — und diess ist die eigentliche Absicht des vorgeführten Gesprächs — den Hippothales an, wie er es anfangen müsse, um sich des Gegenstandes seiner unsaubern Leidenschaft zu bemächtigen: etwas so Antisokratisches und Antiplatonisches, als man sich nur denken kann. Die beiden Jünglinge selbst aber, von denen Menexenos in den Traditionen des

1 Dieselbe tritt auch p. 210 E sehr widerwärtig hervor, und zwar bei einem Zuge, welcher zugleich Plato's im Phaedrus vorgetragenen Ansichten zuwiderläuft (vgl. Phaedr. p. 252 D. E).

sokratischen Sagenkreises eine gewisse Rolle gespielt haben muss — ausser dem pseudoplatonischen Menexenus berichtet Diogenes (L. II. §. 124) noch von einem Menexenus des „Glaukon," ja von einem Menexenus des „Antisthenes" über die Herrschaft (L. VI. §. 18)[1] — sind farblos genug gehalten, wenn sie auch hier und da an den Phaedrus des gleichnamigen Gesprächs und an den schönen Kleinias des Euthydem erinnern. Erröthen muss Lysis (213 D) wie Hippokrates im Protagoras (312 A); aber wie unendlich passender ist das Erröthen des Hippokrates bei der Frage, ob er denn auch ein Sophist werden wolle, als das des Lysis, dass er sich von Sokrates Falsches habe abfragen lassen; und bedenkt man vollends, dass p. 204 Hippothales gleichfalls erröthen muss, was uns dreimal gesagt wird (B. C. D) und am Schluss mit obligater Verstärkung — *ὁ δὲ Ἱπποθάλης ὑπὸ τῆς ἡδονῆς παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα* — wiederkehrt, so wird man nicht zweifeln, dass dieses viele unnatürliche Roth eine aus dem Protagoras bezogene Schminke sei. Es gehört gleichfalls zu den Uebertreibungen des Verfassers, dass p. 207 A Lysis durch sein blosses Aussehen als *καλός τε κἀγαθός* erkannt wird: nach sokratisch-platonischen Begriffen hat die *καλοκἀγαθία*, welches eine Charaktereigenschaft ist, mit der körperlichen Schönheit durchaus nichts zu schaffen[2]. Ktesipp endlich ist der identischen Figur des Euthydem nachgebildet, so dass, wenn man hinzunimmt, dass auch der Name Lysis in der Philosophengeschichte viel vorkommt, die Personen des Gesprächs, wie die Gedanken und Wendungen desselben, von verschiedenen Seiten her zusammengebracht erscheinen.

Fasst man dann noch den Plan des kleinen Dramas im Allgemeinen ins Auge, so wurde schon bemerkt, dass es vergebliche Mühe sei, daraus einen positiven Lehrgehalt ziehen zu wollen, und eitel Täuschung, die Absicht des Lehrens bei dessen Verfasser vorauszusetzen. Dieser

1 Auch ein Sohn des Sokrates soll Menexenos geheissen haben (Diog. L. II. 5. § 10).

2 Man vergleiche den platonischen Sokrates des Theaetet: *καλὸς γὰρ εἶ, ὦ Θεαίτητε, καὶ οὐχ ὡς ἔλεγε Θεόδωρος, αἰσχρός· ὁ γὰρ καλῶς λέγων καλός τε κἀγαθός*. Bei Gelegenheit des Charmides muss auf diesen Punkt zurückgegangen werden.

hat offenbar mehr den Sokrates einiger von Xenophon dargestellten Unterredungen, als den der platonischen Dialoge im Auge gehabt. Der xenophonteische Sokrates treibt in einigen Gesprächen das ἐλέγχειν fast ausschliesslich, nämlich Solchen (wie einem Glaukon L. III. c. 6 oder Euthydem L. IV. c. 2) gegenüber, die auf falschem Wege befindlich zur Selbsterkenntniss zurückgerufen werden müssen; und auch das thut er nicht, ohne eine Moral hinzuzufügen oder beizumischen. Der Verfasser des Lysis hat jedoch wieder nicht begriffen, dass für frische und wissbegierige Jünglinge (φιλήκοος γὰρ — ὁ Λύσις — διαφερόντως ἐστί p. 206 C) ein blosser ἔλεγχος nicht passt; dass Sokrates wohl dem wissenschaftlichen Dünkel oder sittlicher Verirrtheit mit dialektischer Zuchtruthe zu begegnen hat, aber der philosophischen Wissbegierde von Jünglingen — und p. 213 D freut er sich doch der „Philosophie“ des Lysis — die Anwendung der geistigen Hebammenkunst schuldet, wie am vollendetsten der Theaetet zeigt. Sokrates verhöhnt dagegen im Lysis die beiden Jünglinge durch Vorgeben eines Nichtwissens, welches komödiantenhaft aufgetragen wird, und statt sie geistig zu entwickeln und zu belehren, verwirrt er sie, was freilich seine vorher ausgesprochene Absicht ist (210 E ταπεινοῦντα καὶ συστέλλοντα), ohne auch nur anzudeuten, dass, wie doch dem xenophonteischen Euthydem geschieht, der zur Philosophie weiter treibende Stachel in ihnen zurückgeblieben sei. Die Paedagogen müssen ὥςπερ δαίμονές τινες, wahre dii ex machina, der Sache so abrupt ein Ende machen, wie die Einleitung durch scenische Ausschmückung gedehnt war. Erinnert endlich der Anfang des Lysis an die Einführung des ersten Buches der Republik — κατέβην χθὲς, ἐπορευόμην — so mag auch der Schluss desselben dem Verfasser des Lysis bei seiner rein negativen Endigung (ὥς τε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι· ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὃ ἔστι, σχολῇ εἴσομαι etc. — οὔπω δὲ ὅ,τι ἔστιν ὁ φίλος οἷοί τε ἐγινόμεθα ἐξευρεῖν) vorgeschwebt haben, aber er hat bei seiner Nachbildung nicht bedacht, dass, was für den Schluss eines ersten Buches und im ersten Gange eines grossen Gesprächs sich wohl schickt, dem Schluss eines dramatisch sein sollenden Ganzen unangemessen ist.

Hat man so die mannigfachen Spuren der Benutzung

fremdes Gutes im Lysis erkannt, so wird es schliesslich als keine extravagante Ansicht erscheinen, wenn man die oben angeführte treffende Bemerkung Zeller's, „dass der Verfasser des Dialogs die (platonische) Idee des Eros in den prosaischen, sonst erst seit Aristoteles hervortretenden Begriff der *φιλία* verflacht habe," dahin beim Worte fasst, dass wirklich im Lysis der aristotelische Begriff der *φιλία* flach aufgefasst und statt der platonischen Erosidee angewandt sei. Dann haben die Beziehungen des Dialogs zur nikomachischen Ethik aber auch einen anderen Charakter, als man in der Regel annimmt: nicht der grosse Philosoph hat aus dem Lysis entlehnt, sondern der Autor des Lysis von Aristoteles. Es ist auch nicht schwer, diess einzusehen, wenn man die Sache näher prüft, wie sie von vorn herein schon und an sich wahrscheinlich ist. Aristoteles lässt seiner schönen Abhandlung über die Freundschaft (l. VIII—IX) wie gewöhnlich eine Andeutung der Aporien vorausgehen, wodurch er den Gegenstand gleichsam erst von ferne, nach ganz allgemeinen und fremden Ansichten ins Auge fasst. Dieses erste Capitel hat der Verfasser des Lysis nun vorzugsweise benutzt, indem er, was Aristoteles mit geistreicher Kürze anführt, von p. 214 an durch fast drei Capitel auseinanderzieht. Und zwar geschieht diess nun so, dass er, was bei Aristoteles zur Begriffsbestimmung dient, zu nichtsnutzigen Sophistereien verwendet. Wir erhaschen den Nachahmer, wenn wir bemerken, wie er die von Aristoteles leicht berührten Dichterworte breit anführt (z. B. p. 214 A. p. 215 C); wie er eine Hinweisung desselben auf Empedokles benutzt, um von den *τῶν σοφωτάτων συγγράμμασι* zu reden; wie er, wenn Aristoteles den physikalischen Theil der Untersuchung schnell fallen lässt, um zum Ethischen zu gelangen (*τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπορημάτων παραφείσθω* p. 1155 B. 8), Beides, das Physikalische und Ethische der Sache, ebenso durcheinander zu wirren fortfährt, wie er sich in der sophistischen Benutzung des im Worte *φίλος* liegenden Doppelsinnes (bes. p. 212 B folgg.) gefällt. Uebrigens sind auch die leitenden Termini des Gesprächs augenscheinlich der aristotelischen Abhandlung entnommen und entfernen sich mitunter, wie z. B. das *ἀντιφιλεῖν* und *ἀντιφιλεῖσθαι*, ganz und gar vom Sprachgebrauche Plato's.

In ähnlicher Weise als zum Lysis, scheint die nikomachische Ethik sich auch zum Laches zu verhalten. Freilich sind da der Coincidenzen viel geringere, wie denn auch der Verfasser des Laches ein Anderer zu sein scheint, als der des Lysis, während letzterer mit dem des Charmides höchst wahrscheinlich identisch ist. Die entschiedenste Coincidenz des Laches und der aristotelischen Ethik ist die Definition der Furcht p. 198 B: *δέος γὰρ εἶναι προςδοκίαν μέλλοντος κακοῦ*, wofür Aristoteles im dritten Buch p. 1115 A. 9 sagt: *τὸν φόβον ὁρίζονται προςδοκίαν κακοῦ*. Die Verstärkung des aristolelischen *προςδοκίαν κακοῦ* durch ein *μέλλοντος* wird als ganz pleonastisch einem schärferen Denker nicht zuzutrauen sein; noch schlimmer aber kommt es heraus, wenn der Verfasser des Laches die aristotelische Definition der Tapferkeit, wonach sie eine *μεσότης* ist, *περὶ φόβους καὶ θάρρη* nämlich (a. a. O. p. 1115 A. 6), dadurch zu sokratisiren oder zu platonisiren sucht, dass er die Tapferkeit im Hinblick auf Protag. p. 360 D: *ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν* als *ἡ τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη* bestimmt. Unmöglich ists freilich nicht, aber gewiss schwer glaublich, dass Aristoteles den Verfasser des Laches in angegebener Weise zugleich benutzt und stillschweigend corrigirt habe; unendlich näher liegt doch wohl, anzunehmen, dass der Letztere, grade wie der Autor des Lysis und die Autoren so mancher anderer pseudoplatonischer Gespräche z. B. des Sophista oder Philebus, durch das Medium der aristotelischen Sätze erst zu Plato zurückgriff: welche Mischung dann einen so getrübten Ausdruck abgab, dass statt des richtigen Gegensatzes von Furcht (*φόβοι*) und Kühnheit (*θάρρη*) die unklare Entgegensetzung von furchtbar (*δεινὰ*) und kühnlich (*θαρραλέα*) erfolgt. Wie wenig originell nun das kleine Gespräch über die Tapferkeit sei, zeigt die Betrachtung sowohl der Form als des Inhalts, wobei sich wieder zahlreiche Spuren der Nachahmung platonischer Gespräche, ja des pseudoplatonischen Meno herausstellen.

Wenn Schleiermacher den Laches für eine weitere Ausführung des im Protagoras berührten, aber nicht gründlich genug abgehandelten Begriffs der *ἀνδρεία* erklärt, so hat ihn dabei offenbar das richtige Gefühl geleitet, dass der Inhalt des Laches den Protagoras voraussetzt. Aber anderer-

seits haben gewiss auch diejenigen Recht, welche es für eine Unmöglichkeit erklären, dass Plato nach der Schöpfung eines Meisterwerkes, wie der Protagoras ist, zu einer so untergeordneten Production, als der Laches es ist, habe herabsinken können. Hieraus war eben der einfache Schluss zu ziehen, dass der Dialog, weil später als Protagoras und, weil des reiferen Plato unwürdig, diesem Philosophen abgesprochen werden müsse — ein Schluss, der sich durch eine nähere Analyse des Gesprächs noch weiter befestigen lässt; aber da auch dem Laches mehrere gute Eigenschaften nachgerühmt, gewisse unleugbare Mängel desselben mit der Jugendlichkeit des Verfassers entschuldigt zu werden pflegen, so findet die Meinung, dass Plato dieser Verfasser sei, noch ziemlich allgemein Glauben[1] und bedarf einer nachdrücklicheren Widerlegung, als durch jene immerhin bedeutsamen Fingerzeige, die das Verhältniss des Dialogs zur nikomachischen Ethik ertheilt, geschehen kann.

Die beiden Greise Lysimachos und Melesias, um die Ausbildung ihrer Söhne besorgt, fragen die Feldherren Nikias und Laches, welche auf ihre Aufforderung hin dem Waffenspiel eines Hopliten beigewohnt haben, ob es wohl angemessen sei, ihre Söhne diese Kunst erlernen zu lassen, oder ob Ihnen andere der Jugend nützliche Künste bekannt seien (*καὶ περὶ τούτου τοῦ μαθήματος εἴτε δοκεῖ χρῆναι μανθάνειν εἴτε μὴ, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, εἴ τι ἔχετε ἐπαινέσαι μάθημα νέῳ ἀνδρὶ ἢ ἐπιτήδευμα*). Die Feldherren erklären sich bereit, in die Berathung einzutreten, und als Laches seine Verwunderung ausdrückt, dass man den anwesenden Sokrates, der sich doch immer mit solchen Schulfragen be-

1 Zeller drückt sich daher in der vorher erwähnten Anzeige des Müller-Steinhartschen Werkes so aus: Ist auch weder die dialektische Entwicklung noch die künstlerische Ausführung des Dialogs ohne Mängel, und muss namentlich das Missverhältniss der behaglich und breit ausgeführten Einleitungsreden zum Verhältniss des Ganzen auffallen, so sind doch diese Mängel nicht von der Art, dass wir sie bei einem angehenden Schriftsteller, und wenn er auch ein Plato wäre, nicht für möglich halten könnten, um so mehr, wenn wir dagegen die ganz platonische Sprache und die Vorzüge des Gesprächs hinsichtlich der Charakteristik und Mimik in die Wagschale werfen wollen (a. a. O. p. 252).

schäftige (*ἐνταῦθα ἀεὶ τὰς διατριβὰς ποιούμενον*), nicht hinzuziehe, wird auch dieser zum Mitberather angenommen. Sokrates erklärt, dass er, da er jünger und unerfahrener als die Feldherren sei, erst deren Meinung vernehmen wolle, ehe er sich selbst äussere, und fordert zunächst Nikias auf, seine Ansicht kundzuthun. Nikias räth, die Jünglinge die Waffenkunst zu lehren, von der aus zur Taktik und zur Strategie überzugehen sie Lust erhalten würden; Laches aber drückt in einer langen Rede die entgegengesetzte Meinung aus, weil das Fechten eigentlich gar keine Wissenschaft, kein Bildungsmittel sei, so dass Lysimachos nun den Sokrates zur Entscheidung auffordert. Nachdem dieser bemerkt, dass man nicht auf die Zahl, sondern auf dass Verständniss der Rathgeber sehen müsse und die Wichtigkeit des Gegenstandes, an dem die Zukunft der beiden Familien hange, hervorgehoben, stellt er zuerst fest, dass wenn man jetzt untersuchen wolle, welcher Rathgeber der geeignetste sei, gefragt werden müsse, ob derselbe denn auch die in Rede stehende Kunst bei guten Lehrern gelernt habe (*εἰ ἐβουλόμεθα σκέψασθαι, τίς ἡμῶν περὶ ἀγωνίαν τεχνικώτατος, ἆρ' οὐχ ὁ μαθὼν καὶ ἐπιτηδεύσας, ᾧ καὶ διδάσκαλοι ἀγαθοὶ γεγονότες ἦσαν αὐτοῦ τούτου;*); vorher sei aber noch nach dem Wesen der Sache, über welche verhandelt werde, zu fragen. Diess nun sei die Sorge um die Seele (*περὶ ψυχῆς θεραπεία*): also wer diese am besten verstehe und darin die besten Lehrer gehabt, werde jetzt auch am besten rathen können. Er nun müsse bekennen, dass er darin keine Lehrer gehabt habe und überhaupt, obgleich von Jugend sich darnach sehnend, davon nichts verstehe; den Sophisten habe er aber keine Lust Lohn zu zahlen, die ihn tugendhaft zu machen (*καλὸν κἀγαθόν*) im Stande zu sein behaupteten. Habe er nun selbst die Kunst noch nicht gefunden, so seien Nikias und Laches vielleicht in deren Besitz, weil sie vermögender und älter wären — sie müssten gehört werden. Nikias ergreift nun das Wort, um dem an die Reden des Sokrates anknüpfenden Lysimachos zu bedeuten, dass Sokrates ein gewaltiger Dialektiker sei, von dem er aber geprüft zu werden sich nicht scheue. Auch Laches ist einverstanden und ertheilt dem Sokrates das Zeugniss, dass er wahre Harmonie des Thuns und Redens besitze, und daher

über die Tugend gehört zu werden verdiene, auch Andere zu kritisiren im Stande sei. Sokrates beginnt nun, noch einmal von Lysimachos im Namen beider Greise aufgefordert, die Untersuchung (p. 190 B). Es handelt sich darum, zu bestimmen, auf welche Weise wohl den Seelen der Jünglinge Tugend beigebracht werden mag: wozu gehört, dass man erst wisse, was Tugend sei, und aussprechen könne, was man weiss. Da nun über die ganze Tugend zu handeln zu weitläuftig sei, wolle man bei demjenigen Theil derselben stehen bleiben, welcher sich auf die Waffenkunst beziehe, der Tapferkeit nämlich. Laches, damit einverstanden, giebt auf Befragen deren Definition dahin an, dass sie das In-Reihe und Glied Standhalten sei, muss aber auf Sokrates' Einwürfe zugeben, dass diese Bestimmung zu eng sei, da es sich nicht bloss um die Tapferkeit des Hopliten handele, sondern des Soldaten überhaupt, aber auch um die Tapferkeit derer, welche auf dem Meer in Gefahr, welche in Krankheiten und gegen Leidenschaften gerüstet sind. Laches erklärt die *ἀνδρεία* nun für eine Beharrlichkeit (*καρτερία*) der Seele, wird aber von Sokrates überführt, dass diese neue Definition zu weit sei, da es auch eine schlimme Beharrlichkeit gebe, die Tapferkeit aber etwas Schönes sein müsse. Sich darauf zum Nikias wendend ruft Sokrates diesen nunmehr zu Hülfe, um die Definition der Tapferkeit zu erhalten: er empfängt die Antwort, dass er, Sokrates, die Tapferkeit mit der Weisheit selbst zu identificiren pflege, seiner eigenen Ansicht nach also der Weise der Tapfere sei; und zwar sei näher jene Tugend das Wissen vom Furchtbaren und vom Kühnen (*ἡ τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη* p. 195 A). Da tritt Laches mit dem Einwurfe dazwischen, dass nach dieser Erklärung die Tapferkeit sich auf die Zukunft beziehe, der Tapfere also zu einem Wahrsager erklärt werde, was nicht richtig sein könne. Sokrates dagegen zeigt, dass sich die Tapferkeit nicht bloss auf die Zukunft — das drohende Schreckliche — sondern auf alle Zeiten beziehen müsse; damit sei sie aber zur Erkenntniss des Guten und Bösen überhaupt erklärt. Letztere sei nicht ein Theil der Tugend, sondern die Tugend überhaupt: folglich könne die Tapferkeit, welche ja nur einen Theil der Tugend bilde, dadurch nicht erklärt werden. Damit ist der Begriff der Tapferkeit noch immer

nicht gefunden (p. 199 E). Nach einem kurzen Wortwechsel zwischen Laches und Nikias, welche sich einander ihre Unwissenheit vorwerfen, schliesst das Gespräch mit dem Rathe Beider an die Greise, doch ja nicht Sokrates als Rathgeber zu verschmähen, des Sokrates aber, gemeinschaftlich nach einem Lehrer für die Söhne suchen zu wollen: worauf Lysimachos den Sokrates auf den folgenden Tag zu sich einladet, und dieser zu kommen verspricht.

Aus dieser Inhaltsangabe geht sattsam hervor, dass im Laches weder die Identität der Tapferkeit mit der Tugend überhaupt, noch eine stichhaltige Definition der Ersteren gewonnen werde — vielmehr muss Jedem, der nicht mit Vorurtheilen behaftet das Gespräch liest, unmittelbar klar sein, dass dessen Resultat wieder ein so rein negatives, als das des Lysis ist. Wird nun im Lysis diese Negativität durch die Absicht, die beiden Jünglinge demüthigen zu wollen, wenigstens motivirt, so fällt im Laches, wie es scheint, jedwedes in der Sache selbst liegende Motiv dafür hinweg, womit sich der noch grössere Uebelstand verbindet, dass die sokratische Definition der Tapferkeit aus dem Protagoras mit den andern Erklärungen dieser Tugend das Schicksal, widerlegt und verworfen zu werden, theilt. Dass im Laches, wie schon die Ueberschrift aus dem Alterthum angiebt, im Allgemeinen von der Tapferkeit gehandelt werde, ist freilich ganz richtig, aber die Untersuchung wird eben nicht so geführt, dass ein positives Ergebniss dabei herauskommt, oder auch nur so, dass die möglichen falschen Standpunkte, wie im Theätet in Bezug auf das Wissen geschieht, widerlegt würden. Es ist demnach ein vergebliches Bemühen, einen andern Zweck des Gespräches zu suchen, als den einer Glorification des Sokrates, welcher von allen vier älteren und angeseheneren Mitunterrednern Complimente empfängt, als das harmonische Musterbild eines durch Weisheit und Tapferkeit ausgezeichneten Individuums erscheint, und, wenn er auch in dieser Scene seine Dialektik nur via negationis geltend macht, doch durch deutliche Winke als ein solcher bezeichnet wird, der im Grunde viel mehr weiss, als er sagt, und für die Geistesbildung junger Leute allerdings den besten Rathgeber machen kann. Denkt man an die Rolle, welche Plato dem Sokrates seiner Gespräche zuertheilt hat, so könnte

man nun den lachetischen Sokrates derselben analog gebildet finden, wenn nicht ein anderes Moment sehr störend dazwischen träte. Freilich liefern die platonischen Gespräche auch Idealisirung und Glorificirung des Sokrates, aber immer so, dass Sokrates eben durch seine formelle Kunst der Dialektik und den speculativen Gehalt seiner Unterredungen als der grosse Philosoph dargestellt wird, während im Laches zwischen dem ihm zuertheilten Lobe und seinem dürftigen Auftreten ein nicht zu lösender Widerspruch obwaltet, woran die dramatische Einheit des Gespräches und damit der Glaube an dessen platonische Abkunft scheitert. Sokrates soll im Laches einen Rath geben: er selbst stellt die Eigenschaften auf, welche ein guter Rathgeber haben müsse, und zeigt hinterher durch die Thatsache, dass er sie nicht besitze. Sonach wäre die Prosopographie des Gesprächs ebenso verfehlt, wie dessen philosophischer Inhalt nichtig ist.

Sieht man sich in der Ueberzeugung, im Laches mit einem Nachahmer Plato's zu thun zu haben, nach den Vorbildern um, welche zur Bildung des Dialogs dienten, so ergiebt sich, dass ausser Protagoras besonders die beiden pseudoplatonischen Gespräche Meno und Euthydem benutzt worden sind; namentlich lässt sich die Benutzung des Meno in vielen Einzelnheiten nachweisen. Sehr merkwürdig ist ferner die Beziehung des Dialogs zum Philebus, um so merkwürdiger, als dessen Verfasser gerade auch die nikomachische Ethik benutzt hat.

Aus dem Euthydem scheint der das Gespräch herbeiführende Gedanke entlehnt zu sein, dass Sokrates über die Geistesbildung von Jünglingen den besten Rath ertheile. Dort fragt Kriton wegen seines Sohnes den Sokrates, hier beim verbreiternden Nachahmer zwei Greise, die auch nicht Sokrates allein, sondern zwei Feldherren ausserdem noch consultiren. Nikias und Laches nehmen gewissermaassen den Platz von Euthydem und Dionysodor ein. In beiden Fällen widerlegt Sokrates seine Gegner und entscheidet man sich für ihn.

Aus dem Protagoras stammt zunächst der Zug, dass der jüngere Sokrates dem Greisenalter siegreich gegenüber tritt. Wie dort der alte Protagoras müssen hier die beiden älteren Feldherren sich vor ihm beugen, wobei der Verfasser die

Chronologie ebensowenig beachtet zu haben scheint, als bei dem Verhältnisse des Lebensalters des Lysimachos zum Sokrates. Ferner aber stammt aus dem Protagoras das Thema der Tapferkeit, welche dort von dem Sophisten als *μόριον τῆς ἀρετῆς* ganz besonders ausgeschieden (p. 349 D) und in dem nun folgenden Dialoge als *καλόντι* von den ihr verwandten Ausschreitungen unterschieden wird; ebendaher stammt auch die von Nikias als sokratisch angeführte Definition, die Tapferkeit sei *ἡ τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν σοφία* (p. 360 D), wodurch, wie Ast mit Recht bemerkt, bestimmt auf den Protagoras hingedeutet wird. Auf diesen platonischen Dialog liessen sich ferner noch manche andere sehr charakteristische Einzelnheiten zurückführen, wenn man nicht die Ueberzeugung hegen dürfte, dass sie, dem Protagoras schon vom Verfasser des Meno entommen, aus diesem letzteren Dialog in den Laches gelangt seien.

Aus dem Meno sind zunächst die Figuren des Lysimachos (p. 94 A) und Melesias (p. 94 C) bezogen, wo sie bei Gelegenheit der verhandelten Fragen, ob tüchtige Väter ihre Söhne in der Tugend unterweisen können, vorkommen. Fällt nun im Meno die Beantwortung dieser Frage, wenn auch nicht grade in Bezug auf Lysimachos, so doch im Allgemeinen verneinend aus, so spinnt der Laches nun diesen Gedanken weiter aus, indem er ihn gerade durch die beiden inzwischen zu Greisen gewordenen Lysimaches und Melesias (während Sokrates ein jüngerer Mann geworden ist) weiter ausführen lässt. Dieses geschieht freilich ungeschickt genug. Lysimachos klagt in seinem und des Melesias Namen die beiden edlen Väter Aristeides und Thukydides an, dass sie sich nicht um sie bekümmert, sondern anderer Leute Angelegenheiten besorgt hätten (p. 179 C), was eine Uebertreibung des im Protagoras Verhandelten und einen Widerspruch gegen das im Meno Vorgebrachte enthält. Aber auch die Figur des Menon im gleichnamigen Gespräche dürfte, wenn auch entfernter, den Grund enthalten, dass die beiden Feldherrn herbeigezogen wurden. Denn ist nicht Menon auch ein Kriegsmann, dessen Xenophon gedenkt, wie Thukydides des Nikias und Laches erwähnt? An sich würde dieser Parallelismus bedeutungslos sein, wenn nicht die oben angegebene Bezugnahme hinzukäme. Aber der Parallelismus zwischen dem Dialog

Meno und dem Laches geht auch in Bezug auf die Abhandlungsweise des Themas fort. Im Meno stellt Sokrates gleich zum Beginn vor die Frage *ποίῳ τρόπῳ παραγίνεται ἡ ἀρετή* die nach dem Wesen der Tugend; dasselbe geschieht im Laches, und zwar, wie denn der Verfasser desselben die Verdopplung seines Vorbildes liebt, zweimal, zunächst p. 19 B. und wiederum, noch wörtlicher, p. 190 D—E., in Bezug auf die Tapferkeit; ja derselbe Gedanke wird schon in der Einleitung (p. 184 und 185 B.) ausgedrückt. Dass die Frage nach den Lehrern der Tugend eine aus dem Meno überkommene ist, zeigt sich auch darin, dass ihr eigentlich keine Folge gegeben wird, so sehr auch Sokrates bei der Eröffnung darauf Gewicht legt; und dass derselbe bei den Sophisten keinen Rath erholen zu wollen erklärt (p. 186 C), ist wiederum die Benutzung des im Meno (p. 95 B. folgg.) Vorgekommenen, an den auch noch manche andere Züge erinnern.

Aber die Nachahmung beschränkt sich auf die drei genannten Dialoge keineswegs. Wie schon Ast bemerkt, erinnert die Weise, wie Lysimachos sich zu Anfang (p. 181. B. C) mit freundschaftlichen Vorwürfen an Sokrates wendet, an den Kephalos der Republik (bes. p. 328 C. D), wobei das *χρῆν μεν-μὴ ἄλλως ποίει, ἀλλὰ συνίσϑι* wörtlich herübergenommen ist. Doch wie albern und verworren, setzt Ast mit Recht hinzu, erscheint das Geschwätz des Lysimachos gegen die schöne und heitere Redseligkeit des alten Kephalos! „Die Stelle p. 181 B, so fährt Ast nach einer Reihe grossentheils treffender Bemerkungen fort — ist ganz nach jener im Sympos. p. 221 A gebildet; dort heisst es: *ἀνεχώρει οὖν — οὗτός τε ἅμα καὶ Λάχης*; und im Laches, *ἐν γὰρ τῇ ἀπὸ Δηλίου φυγῇ μετ' ἐμοῦ συνανεχώρει.*" Daher stammt es denn auch, dass von Laches dem Sokrates seine Tapferkeit und *καλοκἀγαϑία* bezeugt (p. 188 C — 189 B) wird. Endlich finden sich auch merkwürdige Coïndicenzen mit dem Philebus. Pag. 194. heisst es, nachdem von der *καρτερία* die Rede gewesen ist, *πειϑώμεϑα τῷ λόγῳ, ὃς καρτερεῖν κελεύει· εἰ οὖν βούλει καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τῇ ζητήσει ἐπιμείνωμέν τε καὶ καρτερήσωμεν, ἵνα καὶ μὴ ἡμῶν αὐτὴ ἡ ἀνδρεία καταγελάσῃ, ὅτι οὐκ ἀνδρείως, αὐτὴν ζητοῦμεν.* Ist es nicht ein ähnliches Wortspiel, wenn im Philebus p. 29 A von einem *ἐπιὼν λόγος* die Rede ist; oder

p. 23 A von der Unmöglichkeit einer λύπη ἡδονῆς geredet wird? Wörtlich aber ist die p. 29 B gebrauchte Witzelei χειμαζόμεθα γὰρ ὄντως ὑπ' ἀπορίας ἐν τοῖς νῦν λόγοις im Laches p. 194 B wiederzufinden: ἀνδράσι φίλοις χειμαζομένοις ἐν λόγῳ καὶ ἀποροῦσι βοήθησον. Bedenkt man nun, dass an eben dieser Stelle des Laches, p. 194 B die Redensart gebraucht ist: οὐκοῦν, ὦ φίλε, τὸν ἀγαθὸν κυνηγέτην μεταθεῖν χρὴ καὶ μὴ ἀνιέναι, welche einem bekannten schönen Vergleich der Republik nachgebildet, mit verschiedenen Variationen im Parmenides (p. 128 C), Sophista (p. 226 B) und Politicus (p. 301 E) vorkommt, so möchte man auf die Vermuthung kommen, dass der Laches den vier genannten grössern Dialogen der Zeit nach vorausgeht und von deren Verfassern benutzt worden ist.

Erhellt nun schon aus so verschiedenen Gründen, die vorher geltend gemacht worden sind, dass der Laches nicht der Schriftstellerei Plato's, sondern einem Epigonen zuzuertheilen sei, so wird es nicht nöthig sein, auf so manche Mängel der Composition im Allgemeinen und der Durchführung im Einzelnen noch einzugehen, welche es wenigstens höchst unwahrscheinlich machen, dass Plato zu irgend einer Zeit seines Lebens einen Laches habe verfassen können. Dass die Einleitung z. B., von p. 178 bis p. 190 B reichend, mehr als die Hälfte des ganzen Dialogs einnimmt, während die eigentliche Verhandlung über die Tapferkeit kaum elf pagg. füllt (bes. p. 201 C), lässt sich noch nicht einmal durch den rein apologetischen oder panegyrischen Charakter des Stücks entschuldigen; und die Art, wie die beiden Feldherren gegeneinander auftreten, besonders von pag. 195 B an, verräth nichts in der Welt weniger als die dem Verfasser von einem Interpreten nachgerühmte „attische Feinheit.“ Auch die Sprache des Dialogs lässt Manches zu wünschen übrig und entfernt sich, auch abgesehen von der Berücksichtigung des aristotelischen Gebrauchs, vielfach von der der echten platonischen Werke; die Darstellung aber leidet an Lahmheit und Weitschweifigkeit, Wiederholungen und Absonderlichkeiten, deren einige von Ast angeführt sind, und die dem aufmerksamen Leser nicht entgehen werden.

7. Charmides.

Die Unechtheit dieses Dialogs ist zwar von Ast[1] mit so guten Gründen dargethan worden, dass weder Socher[2] noch Zeller[3] sich deren Gewichte entziehen konnten; seitdem aber C. Fr. Hermann eine ziemlich ausführliche Vertheidigung des Schriftchens unternommen hatte, das er der von ihm angenommenen sokratischen Jugendperiode Plato's zuweist und durch kühne Interpretation gegen den Vorwurf der Leerheit und Sophisterei zu vertheidigen sucht[4], pflegt der Charmides von Manchen wieder zu Gnaden angenommen zu werden, wie denn Zeller z. B. seiner früheren Ansicht sich abgewendet hat[5]. Es wird daher einer Auffrischung und Verstärkung der von den drei erstgenannten Forschern aufgestellten Athetese bedürfen, um Plato's Namen von dieser, wenn auch mit einer gewissen Leichtigkeit angefertigten, doch seiner durchaus unwürdigen Production zu befreien.

Zu diesem Ende werde zunächst der Inhalt des Dialogs dem dargestellten Verlaufe gemäss in Betracht gezogen. Sokrates erzählt, man weiss nicht wem, dass er nach langer Abwesenheit vom Heere aus Potidäa nach Athen zurückgekehrt sei, wo er, zu den gewohnten Beschäftigungen (*διατριβαί*) sich wendend, in die Palaestra des Taureas sich begeben habe. Dort habe er viele Unbekannte und Bekannte vorgefunden, unter letzteren den Chairephon, welcher auf ihn losgeeilt und ihn nach dem Ausgange der Schlacht gefragt habe. Er, Sokrates, habe sich dann auf dessen Bitte zu Kallias, dem Sohne des Kallaichros, setzen und die Kriegsbegebenheiten erzählen müssen. Als man daran genug gehabt, habe er sich dann seinerseits erkundigt, wie es „mit der Philosophie in Athen sich grade verhalte“ und „mit den Jünglingen, ob unter ihnen einige durch Weisheit oder Schönheit oder Beides ausgezeichnet seien.“ Kallias antwortet, dass, was die Schönheit anbetreffe, Sokrates sogleich das Schauspiel des in dieser Hinsicht ausgezeichnetsten unter den Epheben

1 A. a. O. p. 419 folgg.
2 A. a. O. p. 130 folgg.
3 Pauly's Realencyclop. Aufl. I. Art. Plato.
4 A. a. O. p. 442 folgg.
5 Zeitschr. f. d. Alterth. IX J. 1851 p. 252 folgg.

haben solle, des Glaukoniden Charmides nämlich, der bei des Sokrates Abgange zum Heere noch ein Kind, jetzt zu einem herrlichen Jünglinge herangereift sei. In der That kommt nun auch Charmides selbst, von einer Schaar Bewunderer eingeführt und begleitet. Sokrates drückt sofort in den weitgehendsten Ausdrücken sein Entzücken über die Schönheit des Charmides aus. So sehr mir auch alle, sagt er, welche in Jugendblüthe stehen, schön zu sein scheinen, so erschien mir doch jener vor Allen bewundernswürdig, eine Empfindung, die auch alle Andern mit mir theilten, „so entzückt und aufgeregt (ἐκπεπληγμένοι τε καὶ τεθορυβημένοι) waren sie, als er hereintrat, und zwar nicht bloss die Männer, von denen sich diess von selbst versteht, sondern sogar die Knaben, von denen Jeglicher, mochte er noch so klein sein (οὐδ' ὅστις σμικρότατος ἦν), nirgends anderswohin schauen mochte, als auf ihn wie auf ein Götterbild allein.“ Auf Chairephon's Fragen gesteht Sokrates, dass Charmides ihm unwiderstehlich erscheine, falls nur noch „ein Kleines“ ihm beiwohne. Was ist diess? „Wenn auch seine Seele wohlgebildet ist.“ Als Kritias diess versichert, schlägt Sokrates eine Untersuchung darüber vor, worein Kritias einstimmt, da der Jüngling wissbegierig (φιλόσοφος) und poetisch (ποιητικός) sei. Charmides wird nun herbeigerufen und aufgefordert, sich zu ihm zu setzen, wobei sich eine komische Scene ereignet. Um den Phoenix der Schönheit neben sich zu bekommen, drängt nämlich Jeder seine Nachbarn vom Platze, „so dass die Aeussersten aufstehen müssen, oder auf den Boden fallen.“ Sokrates, der nunmehr den Charmides ganz in der Nähe zu sehen bekommt, und zufällig unter dessen Gewand blickt, entbrennt, wie er uns selbst vorträgt, in erotischem Taumel, und geräth so ausser sich, dass er mit dem unwiderstehlichen Jüngling gar nicht zu reden im Stande ist. Nachdem er sich endlich gesammelt, wird das Gespräch mit Charmides so angeknüpft, dass, da Kritias dem an Kopfschmerz leidenden Jüngling ein Heilmittel von Sokrates versprochen hat, dieser nun anhebt, er besitze durch einen thrakischen Arzt wirklich ein solches, doch gehöre zur Anwendung desselben noch eine Besprechung, mit der es sich eigenthümlich verhalte. Wie nämlich die verständigen Aerzte in Griechenland kein einzelnes Organ des Leibes

zu heilen unternähmen, ohne den ganzen Körper gesund zu machen, so hätten ihm die thrakischen Aerzte, die Diener des göttlichen Zamolxis, indem sie ihm das Mittel gegen den Kopfschmerz verliehen, angewiesen, nicht allein den Leib sondern zugleich die Seele des Leidenden in die Kur zu nehmen, weil von dieser Alles beim Menschen ausgehe, Gesundheit wie Krankheit. Die Seele müsse nun durch gewisse Besprechungen geheilt werden, welches die „edlen Reden“ (*λόγοι καλοί*) seien; durch diese werde der Seele Maasshaltigkeit (*σωφροσύνη*) verliehen, deren Besitz dann auch für den Körper die Gesundheit leichter herbeiführe. Kritias bemerkt nun, dass Charmides seinem Kopfschmerz Dank wissen müsse, wenn er ihm zugleich zur Heilung der Seele Veranlassung werden würde; übrigens zeichne er sich ohnehin schon durch Maasshaltigkeit vor allen seinen Altersgenossen aus. Das gebührt sich auch, fügt Sokrates hinzu, da Charmides von väterlicher wie mütterlicher Seite aus den ersten, gepriesensten Häusern Athens abstammt. Und an diesen selbst sich wendend, fragt er den Jüngling, ob er die Sophrosyne denn schon besitze, damit das Mittel gegen den Kopfschmerz gleich zur Anwendung kommen möge. Charmides erröthet und ist um Antwort verlegen, der er sich durch die Entgegnung entzieht, dass er die Frage weder zu bejahen noch zu verneinen wage: denn wenn er verneine, tadle er sich selbst und strafe er seinen Vormund Kritias Lügen; bejahe er, so erscheine er unbescheiden und widerlege damit sich selbst. Also, fällt Sokrates ein, wollen wir gemeinschaftlich untersuchen, ob Du hast, was ich frage, oder nicht, damit Du nicht zu sagen gezwungen wirst, was Du nicht willst, und ich mein Mittel nicht ohne Untersuchung anwende. Wenn Du nämlich die Sophrosyne besitzest, wirst Du auch darüber Auskunft geben können, weil Du alsdann eine Empfindung (*αἴσθησις*) davon haben musst, aus der eine Vorstellung dessen, was sie sei (*δόξα*), entsteht.

Zuerst vermag nun Charmides auf diese Frage nach dem Wesen der Sophrosyne keine Auskunft zu geben. Er erklärt dann nach einigem Besinnen, sie scheine ihm die Eigenschaft zu sein, Alles ordentlich und richtig zu thun (*τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ*), also Bedachtsamkeit (*ἡσυχιότης τις*). Sokrates weist ihm nach, dass wenn die

Sophrosyne zu den sittlich schönen Eigenschaften gehöre, auch schnelle Handlungen unter ihren Begriff fallen dürfen (ἡ ταχύτης σωφρονέστερον, ἐπειδὴ καλὸν ἡ σωφροσύνη). Charmides erklärt sie nunmehr für Schamhaftigkeit (αἰδώς). Hier entgegnet Sokrates, dass nach Homer's Spruche „die Scham nicht gut beiwohnt dem darbenden Manne," also die Sophrosyne, da sie etwas Gutes sein solle, nicht der Schamhaftigkeit gleichen könne. Drittens definirt nun Charmides, sich an eine anderweitig vernommene Bestimmung des Begriffs erinnernd, welche von „einem der Weisen" stammen soll, Sophrosyne sei „das Seinige thun" (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). Nachdem auf einen dahin lautenden Ausruf des Sokrates Kritias geleugnet, dass Charmides diese Definition von ihm vernommen, geht Sokrates zur Prüfung derselben über. Er weist dem Charmides die Falschheit seiner Behauptung nach, insofern die Künstler, denen man die Sophrosyne nicht absprechen könne, bei ihren Verrichtungen nicht immer bloss das Ihrige thäten. Als Charmides nun nicht weiter zu antworten weiss, übernimmt Kritias das Gespräch, welcher dem von Sokrates aufgestellten Bedenken dadurch zu entgehen sucht, dass er zwischen Thun (ποιεῖν) und Machen (πράττειν) unterschieden haben will, und als Sokrates auf diese Unterscheidung, welche er als prodikeische Spitzfindigkeit nicht gutheissen mag, näher einzugehen sich anschickt, die Sophrosyne als das Rechtthun bezeichnet (τὴν τῶν ἀγαθῶν πρᾶξιν). Wissen denn, fragt jetzt Sokrates, die Maasshaltigen (σώφρονες), dass sie Maass halten oder nicht? Nach einem kleinen Wortgefecht giebt Kritias diess nicht nur zu, sondern schreitet sogar dazu, die Sophrosyne zur Selbsterkenntniss zu erklären, sich dabei auf seine Uebereinstimmung mit dem delphischen Gotte berufend. Was ist denn, will nunmehr Sokrates wissen, der eigentliche Gegenstand dieser Selbsterkenntniss? Alles andere Wissen gewährt uns Etwas, z. B. die Arzneiwissenschaft die Gesundheit, was gewährt uns das Wissen von uns selbst? Die Selbsterkenntniss, antwortet Kritias, unterscheidet sich von allem andern Wissen dadurch, dass sie nicht auf Anderes, sondern auf sich selbst geht, also die Kenntniss dessen ist, was man weiss, und was man nicht weiss. So wäre sie also Wissen des Wissens. Sokrates zeigt nun, dass eine Wissenschaft der Wissenschaft

nicht möglich, und wenn auch möglich, doch unnütz wäre, weil sie inhaltslos ausfallen, also weder das eigene Wissen, noch das Wissen eines Andern zu prüfen im Stande sein würde. Gesetzt, die Sophrosyne wäre diese Wissenschaft von dem, was man weiss, und was man nicht weiss, so würde sie doch nicht glücklich machen, weil dazu die Erkenntniss des Guten und Bösen gehört, das blosse Wissen des Wissens und Nichtwissens aber diese nicht bewirken kann.

So haben wir also, schliesst Sokrates, da der verlegene Kritias nicht weiter antworten kann, nicht zu finden vermocht, was die Sophrosyne eigentlich sei. Ist sie so etwas Unnützes, wie zuletzt erschien, so hat diess zwar für mich und Kritias weniger zu bedeuten, aber „für Dich, o Charmides, thut es mir leid, wenn Du, so schön an Gestalt und dazu der Maasshaltigste an der Seele, von dieser Deiner Sophrosyne so gar keinen Nutzen haben solltest.“ „Und noch ärgerlicher bin ich wegen der Besprechung, die ich von dem Thrakier gelernt habe, wenn ich etwas so völlig Unnützes mit vieler Mühe gelernt habe“! „Aber ich kann diess nicht annehmen und halte mich lieber für einen schlechten Dialektiker (φαῦλον ζητητήν), die Sophrosyne aber für ein grosses Gut, Dich also für um so glücklicher, je mehr Du davon besitzest.“ Charmides erklärt, er wisse nicht, ob er jene Tugend habe oder nicht, denn wie könne er herausbringen, was Kritias und Sokrates nicht haben finden können. Ich glaube aber, fährt er fort, gar sehr der Besprechung zu bedürfen und will mich alle Tage von Dir besprechen lassen, bis Du sagst, dass ich genug habe. Kritias billigt diess, und damit soll es beschlossene Sache sein (βεβουλεύμεθα), wie denn auch Sokrates dieser Einladung nicht länger widerstehen zu können erklärt.

Für den Kenner platonischer Kunst und Wissenschaft bedarf es in der That keiner besondern Mühe einzusehen, dass ein Dialog des angegebenen Inhalts, der dazu weder in der Mimik und Dramatik, noch in seinem dialektischen Verfahren künstlerischen oder philosophischen Geist zeigt, auch Plato nicht zugeschrieben werden dürfe, selbst nicht unter der Voraussetzung, dass er eine Jugendproduction des Philosophen sei. Letzteres wird besonders noch durch den Umstand ausgeschlossen, dass, wie der Lysis und Laches

Anklänge an Aristoteles zeigt, so hier die Benutzung mehrerer platonischer Schriften, die in ein späteres Lebensalter ihres Verfassers fallen, nachgewiesen werden kann.

Die Anlage des Dialogs ist, wie man aus der Inhaltsangabe erkannt haben wird, so, dass das Gespräch — nach einer unverhältnissmässig langen, mehr als den vierten Theil des Ganzen (c. 1—6) einnehmenden Einleitung — zunächst zwischen Sokrates und Charmides (c. 7—9), dann aber zwischen jenem und Kritias (c. 8—22) geführt wird, worauf Sokrates mit einigen Bemerkungen und einem kurzen Zwiegespräch, das sich an Charmides wendet, und woran Kritias nur mit ein Paar Worten Theil nimmt, schliesst. Der Inhalt dreht sich um den Begriff der Sophrosyne, deren Wesen aber weder direct noch indirect erörtert und bestimmt wird, sondern im Ungewissen bleibt, daher schon die Alten dem Dialog den Charakter eines *πειραστικός* gegeben haben, was dessen noch negativere Haltung andeuten soll, als Lysis und Laches zeigten, die als *μαιευτικοί* bezeichnet werden.

Um mit der Prosopopoeie der auftretenden Personen zu beginnen, so entspricht zunächst die Rolle, welche dem Sokrates verliehen ist, keineswegs dem durchaus würdigen und hohen Bilde, das uns Plato stets von dessen Persönlichkeit entwirft. Nicht Plato allein, auch Xenophon schildert uns Sokrates insbesondere als einen Mann von grosser sittlicher Reinheit. In Plato's Symposium wird dargestellt, wie er den Verführungen des Alkibiades ohne Kampf widerstanden habe; in Xenophon's Memorabilien warnt Sokrates den Kritobulos sogar vor einem Kuss, der die sinnliche Leidenschaft anzuzünden Veranlassung geben könne [1]. Wenn daher Sokrates in seinem Verkehr mit jungen Leuten als ein Paederast aufzutreten schien, geschah diess eben nur mit doppelsinniger Ironie, welche das populäre Laster der Griechen benutzte, um den philosophischen Verkehr einzuleiten und zu fördern. Sokrates giebt nicht bloss vor, schöne Jünglinge zu lieben; er liebt sie wirklich, aber auf ihre Seelen kommt es ihm an, deren Schönheit ihn auch bei unscheinbarer äusserer

1 Mem. L. I. c. III. §. 8. *Ἀφροδισίων παρῄνει τῶν καλῶν ἰσχυρῶς ἀπέχεσθαι· οὐ γὰρ ἔφη ῥάδιον εἶναι τῶν τοιούτων ἁπτόμενον σωφρονεῖν κ. τ. λ.*

Hülle, man denke nur an Theaetet, anzieht und fesselt. Darüber finden sich denn auch in der Republik die bestimmtesten Erklärungen [1]. Das sind übrigens so bekannte Dinge, dass daran eben nur erinnert zu werden braucht, um nun den schroffen Gegensatz hervorzuheben, welcher zwischen dem wirklichen (geschweige denn dem von Plato idealisirten) und dem charmideischen Sokrates obwaltet. Der Letztere wird nämlich, noch dazu in der übertriebensten Weise, als von der sinnlichen Leidenschaft der Paederastie zu dem schönen Charmides ergriffen dargestellt, und noch schlimmer ist, dass er uns ohne Scham und Scheu selbst erzählen muss, welch' unwiderstehlichen Eindruck der Anblick des Jünglings auf ihn gemacht habe, wie er namentlich, als er ihm unter das Gewand gesehen, vor Liebesbrand ausser sich gerathen sei. Freilich sind die Interpreten hier schnell entschlossen, diese Darstellung des charmideischen Sokrates als eine „offenbar scherzhafte," als eine „scherzhaft übertriebene" darzustellen, aber einmal ist dieser Darstellung, wenn sie sicherlich auch übertrieben ist, das „Scherzhafte" ganz und gar nicht anzumerken, andererseits läuft sie, selbst wenn sie scherzhaft wäre, dem Geiste der platonischen Schilderung des Sokrates so entgegen, dass sie nur als eine missverständliche Carricatur derselben angesehen werden kann. Und die Auskunft, dass der Charmides ein Jugendwerk Plato's gewesen sei, hilft dabei nicht nur nichts, sondern verschlimmert nur die Sache. Musste nicht Plato grade als jüngerer Mann das Bild seines Lehrers als eines ebenso grossen Denkers wie edlen und reinen Menschen am allerlebendigsten vor sich haben, und wie konnte er sich da erlauben, demselben eine gemeine Leidenschaftlichkeit, wenn auch nur im Scherze anzudichten, ja ihn seine eigene Schande selbst vortragen zu lassen? Es beruht die Grösse des Sokrates wahrlich nicht zum geringsten Theile grade auch darauf, dass er das Laster der Paederastie zum Besten zu wenden d. h. zur Belebung philosophischer Wissenschaftlichkeit auszunutzen wusste. Und hat uns Plato nicht durch sein Symposium den Beweis geliefert, dass er diese Seite des sokratischen Wesens sehr wohl erkannt habe, indem er seinen

1 L. III. p. 403 B. vgl. 402 D. Leges l. IX. p. 859 D.

Lehrer darin als ein Musterbild der Enthaltsamkeit und Keuschheit darstellt? Der Mann also, der das Symposium und den Theaetet schrieb, kann den Charmides nicht geschrieben haben, und es ist eitel Klügelei, den schreienden Widerspruch zwischen der platonischen Darstellung des Sokrates und der, welcher wir im Charmides begegnen, ausgleichen zu wollen.

Man könnte nun in der letzteren insofern einen Sinn zu entdecken versuchen, als die, wenn auch unkünstlerisch übertriebene Leidenschaft des Sokrates bestimmt sein mag, die Vermittlung abgeben zu sollen zur Anwendung seiner geistigen Hebammenkunst. Wenn Sokrates in der That sich als Liebhaber schöner Jünglinge hinzustellen pflegte, um unter diesem Vorwande behufs Erregung des philosophischen Triebes sich ihnen leichter zu nähern, so könnte es scheinen, dass die unschöne Erotik der Einleitung unseres Dialogs darauf angelegt ist, den Uebergang zur maieutischen Seelenprüfung, dem eigentlichen Geschäft des Philosophen, zu bilden, und darin ihre Entschuldigung, wenn auch noch lange nicht ihre Rechtfertigung, finde. Auch muss dem Verfasser ein solcher Plan vorgeschwebt haben, denn er deutet nicht nur an, er spricht es geradezu aus, dass die zur Heilung des Jünglings nöthige Besprechung in den καλοὶ λόγοι bestehen solle. Aber wie wenig ist er doch im Stande gewesen, den Sokrates seines Dialogs die diesem eigenthümliche Hebammenkunst an dem Jünglinge üben zu lassen! Der charmideische Sokrates versteht weiter nichts, als dem Charmides ein Paar Definitionen der Sophrosyne abzufragen und, indem er ihm zugleich unwürdig schmeichelt, durch sophistische Widerlegung dergestalt ihn zu verwirren, dass er nicht mehr antworten zu können erklärt und zu Kritias seine Zuflucht nimmt, welcher dann, freilich auch mit keinem bessern Erfolge, von ihm das Gespräch übernimmt. Der Verfasser des Dialogs hat daher, wie er das Verhalten des Sokrates in praktischer Hinsicht falsch schildert, so auch die philosophische Eigenthümlichkeit des Mannes nicht zu würdigen vermocht. Durch alle Gegenreden des Sokrates wird in dem Gespräche weder ein positives Resultat erzielt, noch auch wie im Theaetet die Zuhörerschaft (resp. der Leser) auf denjenigen Weg der Untersuchung gebracht, welcher zu einem positiven Resul-

tat durch eignes Nachdenken führen muss. Und die Mittel wiederum, mit denen Sokrates die vermeinte ἐξέτασις der ihm vorgeführten Definitionen vollzieht, sind wiederum so unsokratisch als möglich, weil sie meistens unlogisch und sophistisch sind; wovon nachher gehandelt werden soll.

Wenn der Sokrates unseres Dialogs dem platonischen Sokrates nicht hat nachgebildet werden können und auch von dem xenophonteischen Sokrates, der ihm mehr als der platonische als Vorbild gedient zu haben scheint, sich sehr wesentlich zu seinem Nachtheil unterscheidet, so ist ebenso die Figur des schönen Charmides den Jünglingen der platonischen Werke schlecht genug nachgeahmt. Charmides ist bei aller seiner Schönheit so stumpf, dass er sich die Einwürfe des Sokrates, welche zum Theil handgreifliche Fehlschlüsse involviren, ruhig gefallen lässt und nach kurzem Wortstrausse ausser Gefecht gesetzt wird; wenn er am Schluss sich dann wieder als wissbegierig und des sokratischen Umgangs bedürftig meldet, so ist diess eben ohne dramatische Vermittlung hinzugefügt, um nur den Triumph des Philosophen und die Seelenschönheit des Jünglings zu retten; motivirt aus dem Verlaufe des Gesprächs ist es gar nicht. Wie kommt, so fragen wir billig, diese Figur dazu, die Titelrolle eines philosophischen Dialogs zu bilden? Kritias und Sokrates versichern uns um die Wette, wie gross die Schönheit und die Sophrosyne des Jünglings sei, aber das ist auch Alles, denn dieser selbst weiss uns keine Rechenschaft von seiner Tugendhaftigkeit zu geben, so dass wir über die ihm zu Anfang und am Schluss gespendeten Complimente ganz bedenklich werden. Erwägt man vollends, dass Charmides der Oheim Plato's war, so wird man schon aus diesem Grunde nicht wahrscheinlich finden, dass Letzterer der Verfasser dieses Dialogs sei, worin dem Ersteren eine so wenig zukömmliche, kümmerliche Rolle gegeben wird.

Dieselbe Erwägung findet ferner, nur in noch viel stärkerem Maasse, bei der Figur des Kritias statt. Auch dieser war ein naher Verwandter Plato's und muss von dem Philosophen um so höher geschätzt worden sein, je ehrenvoller die ihm von Plato in dessen grosser Trilogie oder Tetralogie constructiver Gespräche zugewiesene Stellung ist. Schon im zweiten Stücke dieses Complexes, dem Timaeus,

tritt Kritias sehr bedeutsam hervor (p. 20 D — 27 B) und kündigt sich als Wortführer des dritten Stückes an, welches unvollendet geblieben ist. Indem Plato auf diese Weise seinen Oheim (so dürfen wir Kritias wohl nennen, da dessen Vater Kallaischros der ältere Bruder des Glaukon, des Grossvaters Plato's war) mit Sokrates und Timaeus gewissermaassen auf eine und dieselbe Stufe setzt, deutet er uns hinlänglich an, dass er dessen wissenschaftliche Bedeutung sehr hoch und dessen sittliche Persönlichkeit sicherlich nicht gering anschlug. War aber Kritias neben Alkibiades im Protagoras als Zuhörer und vielleicht Anhänger des Sophisten dargestellt worden, so hat diess dem Verfasser des Charmides Veranlassung gegeben, den als „Tyrannen" von den demokratischen Geschichtsschreibern geschilderten und als solchen verhassten Mann nun selbst zu einem Sophisten zu machen [1], welcher seine Ansichten verleugnet [2] und dem Gegner nicht Stand hält. Es ist undenkbar, dass Plato uns ein solches Bild des Kritias entworfen haben sollte. Und nicht minder undenkbar ist, dass er, indem er Kritias und Charmides, seine älteren und von ihm gewiss respectirten Verwandten, auf diese Weise herabsetzte, zu gleicher Zeit das Geschlecht dieser Männer, welches ja sein eignes war, in so übertriebener Art gepriesen haben sollte, als der charmideische Sokrates diess gleich im Eingange des Gesprächs thun muss. Freilich wollen einige die Interpreten hier belehren, dass dieser Anstoss aus rein moderner Auffassung stamme und im Alterthum dergleichen Selbstlob (— Lob der Ahnen ist doch nur ein feineres Selbstlob —) natürlich gewesen und wohl aufgenommen worden wäre, aber den Beweis für diese kühne Behauptung sind sie uns schuldig geblieben. Einer meinte sogar, Plato habe sich auf diese Art den Athenern zu einer Staatscarrière empfehlen wollen! Auch als ein Zeichen aristokratischen Geistes hat man diess Preisen der Vorfahren ansehen wollen; wogegen zu bemerken ist, dass, wenn zum aristokratischen Wesen allerdings der Stolz auf die edle Abkunft sehr wesentlich gehört, diesem Stolze doch nichts so zuwider ist als Prahlerei. Sich seiner Ahnen so maasslos

1 pap. 161 B.
2 pag. 161 C. Vgl. 162 C.

und ohne alle weitere Veranlassung zu rühmen, war nach antiker Denkart gewiss nicht weniger unanständig, als nach moderner; und wie fern Plato solchem Gebahren stand, bezeugen uns gelegentliche Aeusserungen in der Republik und im Theaetet, aus denen hervorgeht, dass er, ein echter Philosoph, aus seiner idealen Sphäre auf die menschlichen Dinge sehr von oben herabblickte, alles Gewicht auf den inneren Menschen legte und die äussern Lebensverhältnisse mit ziemlicher Geringschätzung behandelte.[1]

Was endlich Chairephon anbetrifft, so ist dessen Charakteristik aus der Apologie p. 21 A entnommen, das Beiwort *μανικός* aber aus der Einleitung des Symposiums pag. 173 D entlehnt, wo Plato es dem Apollodor beilegt.

So unplatonisch die einzelnen Personen des kleinen Dramas erscheinen, so unkünstlerisch ist dasselbe selbst auch im Ganzen genommen ausgefallen. Nachdem an den Kopfschmerz des Charmides die philosophische Erörterung nicht ungeschickt angeknüpft worden war, hätte es nun auch dem angefangenen Plane gemäss mit der Besprechung, sei es des Jünglings, sei es wenigstens der Sophrosyne, seinen Fortgang haben müssen. Statt dessen endigt die Unterhaltung in ein negatives Resultat, wie Sokrates selbst erklärt (p. 175 A folgg.). Hatte nun die Untersuchung mit dem Satze begonnen, dass Jeder von der Tugend, die er besitze, wenigstens eine „Empfindung" (*αἴσθησις*)[2] haben und daraus wieder eine Vorstellung (*δόξα*) derselben erlangen müsse (p. 159 A), so war zu erwarten, dass Charmides, falls er die Sophrosyne wirklich besass, darüber auch Rechenschaft ertheilte, oder dass ihm, falls er Letzteres zu thun nicht im Stande gewesen wäre, jene Eigenschaft abgesprochen werden würde. Nun ist aber Beides nicht der Fall: Charmides wird zu Anfang und zu Ende als Muster des Sophron aufgestellt, weiss aber, als er gefragt wird, nichts von der ihm innewohnenden Tugend, wie auch Kritias, der sie ihm beigelegt haben soll, nichts Rechtes darüber beibringen kann und vor Sokrates verstummen muss. Aber noch mehr. Sokrates erklärt, das Mittel (*φάρμακον*)

1 Man vergleiche besonders die berühmte, schon von Seneca Epist. 44 herbeigezogene Stelle aus Theaet. 174 E — 175 A.

2 Plato braucht *αἴσθησις* niemals in diesem Sinne, sondern versteht es wie Aristoteles vom sinnlichen Eindruck.

gegen den Kopfschmerz nur anwenden zu können, wenn auch die Seele besprochen würde, welches durch die *καλοὶ λόγοι* geschehen müsse (*τάσδ' ἐπῳδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλούς* p. 157 A); Kritias wünscht nun dem Charmides Glück, wenn ihm auf diese Weise an der Seele geholfen würde, setzt aber hinzu, der Jüngling zeichne sich schon durch dasjenige aus, wofür Sokrates die Besprechung verlange (*Χαρμίδης μέντοι αὐτῷ τούτῳ τῶν ἡλικιωτῶν διαφέρει, οὗ σὺ φῂς τὴν ἐπῳδὴν ἔχειν· φῂς δὲ σωφροσύνης· ἦ γάρ; πάνυ γε, ἦν δ' ἐγώ.* p. 157 D) — im Verlauf des Gesprächs handelt es sich denn auch immer bloss um das Verständniss der Sophrosyne, nicht um deren Besitz für Charmides, welcher von allen Seiten vorausgesetzt und am Schluss auch von Sokrates, man weiss freilich nicht auf welche Probe hin, zugestanden wird — warum also, müssen wir billig fragen, verlangt denn Charmides am Ende und Kritias mit ihm „die tägliche Besprechung, bis er genug habe“ (p. 176 B)? Das sind Unklarheiten, über die man sich wohl hinweghelfen kann, indem man sagt, die *ἐπῳδαί* seien eine naheliegende Allegorie für die Philosophie, mit der Sophrosyne des Jünglings sei die natürliche Bescheidenheit oder Wohlgezogenheit gemeint, die durch den Umgang mit Sokrates erst zur wahren philosophischen Tugend erhoben werden solle, die Anerkennung dieser Sophrosyne des Charmides durch Sokrates sei halb scherzhaft halb ernst gemeint u. s. w., aber es bleiben trotz alledem Unklarheiten, die eines denkenden Schriftstellers unwürdig sind und einen aufmerksamen Leser, dem sie nicht entgehen können, unangenehm berühren.

Das schon aus dieser Inbetrachtnahme ersichtliche Quidproquo eines sophistischen Spieles mit Begriffen (welches so sehr an den Lysis erinnert, dass wir einen und denselben Verfasser dieser beiden Gespräche voraussetzen dürfen) wiederholt sich nun den ganzen Dialog hindurch im Einzelnen, daher Ast ihn der immerwährenden Wortverdrehungen wegen, denen man darin begegnet, nicht mit Unrecht als ein „eristisches Geschwätz“ bezeichnet hat. Einige Beispiele werden genügen, dieses darzuthun. Als Charmides die Sophrosyne als *αἰδώς* definirt hat, wirft ihm Sokrates ein, dass, da nach Homer's Spruch die *αἰδώς* „nicht gut sei dem darbenden Manne,“ die Sophrosyne, welche gut sei, damit nicht

identisch sein könne. Das Sophisma mit dem Worte „gut“ und die weitere Modification durch den Zusatz „dem darbenden Manne“ müssen jedem Leser auffallen; dem Charmides und dem Kritias fallen sie nicht auf. Wenn später Kritias die Sophrosyne als Selbsterkenntniss bestimmt, so wird gleichfalls durch Verdrehung aus der Erkenntniss seiner selbst die Erkenntniss ihrer selbst, das Wissen des Wissens gemacht (p. 164 D. vgl. p. 166 E. p. 169 D). „Ebenso ist es eristisch, fügt Ast hinzu, wenn Sokrates die Worte des Kritias, der mit Erkenntniss Handelnde sei glücklich, so auffasst, als habe Kritias gesagt, der Erkennende sei glücklich; denn er entgegnet, blosse Erkenntniss mache nicht glücklich (p. 173 D. E).“ So schafft Sokrates, statt in den verschiedenen ihm vorgetragenen Definitionen der Sophrosyne die Wahrheitskeime aufzusuchen und zu entwickeln, eine nach der andern durch sophistische Künste fort, um sich am Ende als unfähigen Schwätzer[1] hinzustellen, was denn doch eine zu weitgetriebene Ironie ist, und ganz wie im Lysis mit dem Bedauern zu schliessen, nichts Stichhaltiges über den verhandelten Gegenstand gefunden zu haben.

Allerdings stimmen die Interpreten diesem Urtheile, welches sie als blossen Scherz betrachten, obgleich es mit dem Thatbestande nur zu wohl stimmt, nicht bei; sie haben sich vielmehr bemüht, was der charmideische Sokrates nicht konnte oder wollte, aus den verschiedenen Bestimmungen, welche die Sophrosyne im Dialoge findet, ein positives Resultat desselben herauszubringen. So redet der Eine von der „Hinweisung auf die Wissenschaft des Besten, die allem übrigen Wissen erst seinen wahren Werth und Nutzen verleihe,“ ein Anderer glaubt, Plato habe an der speciellen Tugend der Sophrosyne „das Verhältniss der Methode zum Inhalt anregen“ wollen. Indirect liegt darin das Geständniss, dass die von Charmides und Kritias aufgestellten Definitionen den Sinn der Sophrosyne nicht treffen, der Inhalt des Dialogs soweit ein indifferenter bleibt, da ja auch das *ἑαυτοῦ πράττειν* ein zu allgemeiner Ausdruck ist, um jene Tugend der Maasshaltigkeit damit zu bestimmen, wie auch ebensowenig mit dem *γνῶθι σαυτόν*, das ja nur als das allge-

1 *λῆρον καὶ ἀδύνατον λόγῳ ὁτιοῦν ζητεῖν* p. 176 A.

meine Mittel des Philosophirens gelten kann, die specielle Hinweisung auf die praktische Sophrosyne gegeben wird. Aber selbst die Behauptung, der Dialog gipfele in der „Hinweisung auf die Wissenschaft des Besten," muss als eine bloss ausgeklügelte, unhaltbare bezeichnet werden, weil die „Wissenschaft des Guten und Schlimmen" nur erwähnt wird, damit — freilich wieder sophistisch — dargethan werde, dass die Sophrosyne eben nicht mit ihr zusammenfällt (p. 174 B—175 A); von einer höchsten Wissenschaft aber, von der platonischen Wissenschaft der Idee des Guten, im Dialoge überall nicht die Rede ist. Dass ferner durch eine von Fehlschlüssen und Sophismen gefüllte Darstellung nicht „das Verhältniss der Methode zum Inhalt" auch nur andeutungsweise gelehrt oder klar gemacht werde, im Sinne Plato's nämlich, bedarf nach den schon mitgetheilten Charakterzügen keines besonderen Nachweises. Der Inhalt des Dialogs ist so nichtig, wie dessen Methode verwerflich, daher auch die Beziehung Beider zueinander weder Momente der Belehrung noch der Ergötzung für die Leser darbieten kann.

Gleichwohl lässt sich wiederum nicht in Abrede stellen, dass der Dialog Charmides, wie diess bei allen pseudoplatonischen Gesprächen der Fall ist und der Natur der Sache nach auch der Fall sein muss, die mannigfachsten Berührungspunkte mit Plato's echten Schriften und wirklichen Lehrsätzen zeigt. Nimmt man zu Plato's Dialogen noch Xenophon's Memorabilien hinzu, so gewinnt man so ziemlich das Material, aus dem der Charmides zusammengefügt ist.

Der Parallelismus der Scenerie im Charmides mit der im Lysis ist längst bemerkt worden: dort wie hier tritt ein liebenswürdiger und unbefangener Jüngling in der Titelrolle auf, und dort wie hier muss ihm als Folie oder Gegenstück ein Anderer zur Seite treten. Dieser Andere ist im Charmides der als Sophistenschüler gefasste Kritias, im Lysis neben Menexenos Ktesipp — derselbe sophistische Ktesipp, welcher im Euthydem dem schönen, wissbegierigen Kleinias zugleich secundirt und als Folie dient. Dieser schablonenhaft gleichmässige Entwurf der genannten Dialoge führt nun, wie schon bei Gelegenheit des Euthydem gesagt wurde, auf die Nachahmung des platonischen Protagoras zurück, wo Sokrates einerseits mit einem wissbegierigen

Jüngling, andererseits mit einem Sophisten zu thun hat: welches Motiv von den litterarischen Epigonen des Philosophen mit allerlei Modificationen benutzt worden ist. Die Charakteristik des Charmides selbst, grade als eines *σώφρων*, scheint Xenophon's Memorabilien L. III. c. 1 entnommen zu sein, wo dieser Glaukonide als ein reifer, dem Sokrates engbefreundeter Mann (man vergleiche die kurze, aber sehr entscheidende Notiz Mem. III. c. 6. §. 1) nicht als ein ein Paar Menschenalter jüngerer Jüngling von überirdischer Schönheit erscheint, aber doch als ein zurückhaltender, vorsichtiger Charakter. Die andern Figuren ferner wurden aus Plato's Dialogen entlehnt mit den Veränderungen, welche schon oben bezeichnet worden sind.

Was sodann die mannigfaltigen Definitionen der Sophrosyne betrifft, so lassen sie sich aus den verschiedensten Schriften Plato's, in ein Paar Fällen auch aus Xenophon verificiren. Die erste Definition, dass die Sophrosyne das *πάντα κοσμίως καὶ ἡσυχῇ πράττειν* sei, also *ἡσυχιότης τις*, erinnert besonders lebhaft an die Leges, wo der auch im Politikus so viel benutzte Gegensatz der *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη* auf den des Schnellen und Langsamen zurückgebracht wird (z. B. p. 773 C); die zweite von der *αἰδώς* scheint aus dem oben angeführten, von Charmides handelnden Capitel der Memorabilien (L. III. 7) entlehnt zu sein, wo unter Anderm in Bezug auf Charmides von der rechten und der falschen Scham gehandelt wird. Die dritte Definition des *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* aber stammt aus Timaeus p. 72 A, wo es heisst: *εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν.* Daher muss denn auch Charmides diese Erklärung p. 161 B mit den Worten: *ἄρτι γὰρ ἀνεμνήσθην, ὃ ἤδη του ἤκουσα λέγοντος κ. τ. λ.* einleiten, und Sokrates sie mit den Worten begrüssen: *ὦ μιαρέ, Κριτίου τοῦδε ἀκήκοας αὐτὸ ἢ ἄλλου του τῶν σοφῶν*, worin das *μιαρέ*, welches sich p. 174 B wiederholt, aus Phaedrus p. 236 E; das *του τῶν σοφῶν ἀκήκοας* aus Gorgias p. 493 A bezogen ward, wie auch die erste Bestimmung der *σωφροσύνη* als des *κοσμίως πράττειν πάντα* grade im Gorgias (z. B. 506 E. 508 A) vertreten ist. Die andere Hälfte der Definition aber, die sich auf die Selbsterkenntniss bezieht, gab zum combinirenden Heranziehen einer Stelle aus Xenophon's Memorabilien

Anlass. In dem längern Gespräch des Sokrates mit Euthydem nämlich, welches uns dort L. IV. c. 2 wiedergegeben wird, demselben, woraus auch die Verfasser des Euthydem und des kleineren Hippias geschöpft haben, wird auf die delphische Inschrift „γνῶϑι σαυτόν“ aufmerksam gemacht und daran die Aufforderung zur Philosophie geknüpft. Diesen Gedanken benutzt der Verfasser des Alkibiades *I*, aber auch unser Verfasser, indem er jener Aeusserung des Plato im Timaeus die Wendung giebt, das Wesen der Sophrosyne sei nach der Auffassung des delphischen Gottes die Selbsterkenntniss. Damit die Behauptung aber nicht zu weit hergeholt erscheine, dass der Verfasser des Charmides seinen Kritias nur das von dem xenophonteischen Sokrates angegebene Thema variiren lässt (p. 164 D folgg.), mag weiter auf die merkwürdige Coincidenz hingewiesen werden, derzufolge, weil in jener Stelle der Memorabilien die Selbsterkenntniss auf die Kenntniss des eigenen Namens, versteht sich in gymnastischer Weise, bezogen worden war, nun im Charmides auch „das Seinige thun“ eristisch als Schreiben des eigenen Namens (p. 161 D) verstanden wird. Wenn ferner die Selbsterkenntniss von Kritias zum Wissen des Wissens gemacht wird [1], so ist allerdings gewiss, dass dieser Gedanke aus Plato nicht stammt, bei dem die ἐπιστήμη die ausschliessliche Function hat, die Ideenwelt zu repräsentiren, nicht aber reflectirend sich auch selbst zum Gegenstand macht, welches factisch wohl im Theaetet geschieht, aber

1 Erklärt Susemihl (a. a. O. p. 27) gegen Ast und Steinhart, dass diese Definition durch eine neue sophistische Verwirrung des Kritias, nicht aber des von jenen beiden Gelehrten genannten Sokrates eingeleitet werde, so ist dagegen für die Auffassung der beiden andern Interpreten zu bemerken, dass Sokrates allerdings die Veranlassung zu der „neuen sophistischen Verwirrung“ insofern giebt, als er p. 165 D zuerst fragt, was Gutes denn die Selbsterkenntniss bringe, und p. 166 B diese Frage wieder so praecisirt: Wovon ist denn die Sophrosyne (als Selbsterkenntniss) das Wissen, so dass ihr Gegenstand sich von ihr unterscheidet? Kritias ist in diesem Falle von Sokrates sozusagen zu der nun folgenden auf Begriffsverwirrung basirten Erklärung verführt, wie es denn überhaupt im Dialog durchweg der Fall ist, dass Sokrates durch eristische Wortverdrehung die Gegner in die Enge treibt. Daher dürfte Alles im Allem genommen Sokrates im Charmides ein grösserer Sophist sein, als Kritias.

von Plato noch nicht als ein besonderes Gebiet menschlicher Wissenschaft — wir würden es Erkenntnisslehre oder in anderer Fassung Vernunftkritik nennen — begriffen wird: dieser Gedanke einer *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* wird daher, da wir unserm Verfasser den Erfindungsgeist, ihn selbst producirt zu haben, schwerlich zutrauen dürfen, auf die aristotelische *νόησις νοήσεως* bezogen werden müssen, was um so weniger Schwierigkeit hat, als der Verfasser des Dialogs mit dem des Lysis identisch zu sein scheint, welcher Letztere Vertrautheit mit aristotelischen Schriften verräth. Kommt aber unser Gespräch nach langen, spitzfindigen und unfruchtbaren Reden (p. 166—171) vom Wissen des Wissens zu einer mehr platonischen Wendung zurück, nämlich p. 171E: *οὕτω δὴ ὑπὸ σωφροσύνης οἰκία τε οἰκουμένη ἔμελλε καλῶς οἰκεῖσθαι πόλις τε πολιτευομένη ἔμελλε καλῶς οἰκεῖσθαι, καὶ ἄλλο πᾶν, οὗ σωφροσύνη ἄρχοι,* so ist wiederum die Coincidenz mit Symp. 209 A zu augenscheinlich, als dass man nicht an Nachahmung denken sollte. Dort heisst es nämlich: *καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεων τε καὶ οἰκήσεων διακοσμήσεις, ᾗ δὴ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη.* Dass endlich die in der letzten Wendung des Gesprächs p. 174 B. C von Sokrates angeführte Grundwissenschaft des *εὖ πράττειν* und *εὐδαιμονεῖν,* welche sich auf das Gute und Schlimme bezieht, nicht die platonische Wissenschaft des Guten, sondern die aus Xenophon wohlbekannte praktische Wissenschaft des historischen Sokrates ist (daher ebend. der treffende Ausdruck *τὸ ἐπιστημόνως ζῆν*), versteht sich nach dem schon oben Erwähnten von selbst.

Mit Recht macht endlich Ast auf verschiedene Nachahmungen platonischer Gespräche in Einzelnheiten, welche der Dialog zeigt, aufmerksam. „Der Ausdruck *ἄγαλμα* p. 154C, so sagt er, erinnert an Phaedrus 252 D; *καλὸς καὶ ἀγαθὸς ταῦτα* (sc. *ψυχήν*) p. 154 E an Protagoras 315 E; der Gedanke, dass man den Theil nicht heilen könne ohne den ganzen Körper (p. 156 B) ist offenbar aus Phaedrus (p. 270 E) geschöpft, wie 161 C aus demselben p. 275 B." Mit ebenso viel Recht tadelt derselbe als unplatonisch die Erklärung der übrigens der Republik [1] entlehnten *ἐπῳδαί* (p. 157 A), aber

1 L. IV. c. 426 B *οὔτε φάρμακα — οὐδ' αὖ ἐπῳδαί.*

als nicht minder frostig, ja im höchsten Grade unpassend und widerwärtig muss der Schluss bezeichnet werden, wo Sokrates den Jüngling mit Complimenten überhäuft und sich ihm mit aufdrängerischer Schmeichelei anbietet, so dass er auch insofern die Rolle des Sophisten, die er das ganze Gespräch hindurch spielen muss, bis zum letzten Worte beibehält.

Register.

Aeschines 85.
Alberti, E. 181. 192. 201. 205. 209. 222. 232. 244.
Alexander Aphrod. 102.
Anaxagoras 69.
Antisthenes 85. 126
Aristippos 85. 126.
Aristophanes Byzant. 87—89. 247.
Aristoteles 2 – 4. 6. 12. 79 – 82. 86. 90. 94. 97—114. 142. 154. 158. 162. 176. 195. 209. 257. 271. 275 —282. 291. 292. 296. 298. 300. 310. 312. 313. 315—317. 319 – 321. 329. 341. 342—343. 373—374. 376 – 378. 382—384. 396. 405 – 406. 420. 425. 431.
Arnold, A. 56.
Ast, Fr. 23—25. 327. 330. 334. 340. 342. 363—364. 369—371. 377—378. 380. 382. 390—391. 394. 396. 399. 400—401. 413. 427. 430—431.
Bake, J. 77. 144.
Beck, C. 56.
Benfey, Th. 271—276.
Bernays, J. 86 – 228.
Boeckh, A. 22.
Bonitz, H. 44. 49. 157. 187. 191. 202. 214 – 219. 268. 326—333. 339.
Brandis, Chr. A. 38. 123. 165.
Classen, J. 257.
Deuschle, J. 41. 166. 228. 236. 253.
Diogenes Laert. 72. 85. 101. 144.
Eudoxos 280.
Eukleides 66 – 67. 85. 126.
Fischer, Alb. 230. 240.
Glaukon 85.
Gorgias 69.
Grote, G. 197.
Hayduck 97—105. 200. 203. 205 —214.
Heindorf, L. Fr. 22.
Heraklit 69.
Herbart, J. Fr. 53.
Hermann, C. Fr. 30 – 37. 52. 122 —123. 236. 415.
Hermodoros 66.
Heyder, C. L. W. 125.
Hippokrates 84.
Homeros 418. 426.
Justi, K. 142.
Karsten, H. F. 63.
Kebes 69. 85.
Klippel, G. H. 84.
Kratylos 80.
Kriton 85.
Kviçala, J. 158.
Leontios vd. Mythographus 89.
Loers, Vit. 377.
Mai, A. 89.
Meinardus 156.
Michelis, F. 56. 166.
Morgenstern, C. 27.
Munk, E. 47—49. 55. 126. 371. 396.
Mythographus III. 89.
Neumann, W. F. 165. 175.
Nikomachos 278.

Panaitios 46. 85.
Pansch, Chr. 278.
Parmenides 67. 199.
Pasiphon 85.
Persaios 85.
Phaidon 86.
Phavorinos 46.
Philippos Opunt. 72. 77–79.
Philolaos 68.
Philoponos 102.
Pisistratos 85.
Prodikos 341.
Proklos 253.
Protagoras 101.
Pythagoreer 10. 68—69. 140.
Reber, Jos. 134.
Ritschl, Fr. 84.
Ritter, H. 29.
Rochette, R. 131.
Sauppe, H. 77.
Schaarschmidt, C. 89. 160. 181—276.
Schelling, J. v. 22.
Schleiermacher, Fr. 16—22. 31—32. 45. 52. 120—121. 209. 282. 371. 382. 406.
Schnitz, Arn. 352.
Schöne, R. 156.
Schultze, R. 397.
Schwegler, A. 41.
Simmias 69—85.
Simon 85.
Socher, J. 25—28. 153. 158. 164. 187. 236. 371. 374. 377—378. 397. 415.
Sokrates 43. 48. 66–75. 307.
Solger, K. W. Fr. 22.
Spengel, L. 70. 77. 89. 94. 96. 278. 334.
Speusippos 37. 279.
Stallbaum, G. 28. 236.
Stein, H. v. 56–60. 64. 145. 397–398.
Steinhart, C. 42—43. 236—237. 378. 397. 430.
Stilpon 85.
Suckow, G. F. W. 44–47. 91. 236.
Susemihl. Fr. 43. 105. 165. 188. 371. 397. 430.
Tennemann, W. G. 15—16. 120.
Thiersch, Fr. 57. 145.
Thrasyllos 46. 88. 247.
Trendelenburg, A. 91. 96. 283.
Ueberweg, Fr. 51—56. 62. 91. 93. 97. 129. 160. 164. 176. 236. 238. 283. 378.
Weisse, Chr. H. 225.
Xenophon 69. 75. 85. 101. 144. 154–162. 280. 307. 329. 372. 374. 376. 378—379. 381. 388. 390. 392—393. 401. 404. 420. 428–431.
Zeller, E. 39. 62. 66. 91. 123. 158. 166. 171. 205. 277. 377–8. 382. 397. 399—400. 407. 415.
Zenon 170. 170.

Berichtigungen.

p. 19. Z. 16 v. u. statt: Hippias, Meno *lies* Hippias minor.
p. 28. Z. 15 v. o. statt: Kindergange *lies* Niedergange.

Bonn, Druck von Carl Georgi.

Buchbinder
Maximil.Platz 19

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schaarschmidt, Carl,

Die Sammlung der Platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten

Bonn 1866

A.gr.b. 2736
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10237617-2